ESCRITORES RELIGIOSOS DEL SIGLO XI

LA RAZON Y LA FE

Fides quaerens intellectum, etc.

Por

SAN ANSELMO DE CANTERBURY

Traducción, introducción y notas de

ROGER P. LABROUSSE

Profesor en la universidad de Tucumán

Editorial Yerba Buena
LA PLATA BUENOS AIRES TUCUMAN
1945

Los opúsculos fundamentales de este volumen fueron escritos en la segunda mitad del siglo XI. La presente edición es la primera que se publica en español.

Copyright by Editorial Yerba Buena.
Published in Argentina.

Introducción

Vida de San Anselmo de Canterbury.

ANSELMO nació en 1033 en la ciudad de Aosta, circundada por los Alpes piamonteses. Su familia pertenecía a la nobleza. Su padre, Gundolfo, de origen lombardo, era personaje importante y pródigo; su madre, Ermemberga, mujer piadosa que cuidó la primera educación religiosa e intelectual del niño, murió temprano. El joven Anselmo no parecía destinarse a la vida monástica, pero ocurrió un incidente que cambió su orientación: tuvo ciertas dificultades con su padre, debidas, se nos dice, al carácter de este último, y Anselmo decidió alejarse de su pueblo natal. Su discípulo y biógrafo Eadmero, que refiere ese detalle, hallará más tarde en aquel conflicto familiar el signo de una voluntad divina particular: Dios no permitió que el alma de Anselmo se saciase de "una paz transitoria" —la paz del siglo. De todos modos, el futuro santo cruzó los Alpes, en compañía de un clérigo, dirigiéndose hacia Borgoña. Gundolfo, antes de morir, había de hacerse monje.

Un hecho determinante en la vida de Anselmo fué su encuentro con Lanfranco, italiano también y prior entonces del monasterio de Bec en Normandía. La fama de este maestro, adversario del hereje Berengario de Tours, atrajo al joven viajero, y su influencia lo retuvo definitivamente en el ambiente eclesiástico. Bajo la dirección de Lanfranco, Anselmo completó sus estudios

hasta la edad de veinte y siete años. Proyectó algún tiempo hacerse admitir en el monasterio de Cluny, pero en 1060 empezó su carrera monástica en Bec, cuyo abate, el anciano Herluino, descargaba sobre su prior el peso de sus atribuciones. Dos años después Lanfranco fué a Caen como abate del monasterio de San Esteban, y el mismo Anselmo le sucedió en Bec. El nuevo prior, al parecer, tuvo que afrontar cierta oposición de parte de unos monjes, celosos de su rápida ascensión. Pero poco a poco su prestigio se afirmó, y al morir Herluino, en 1079, Anselmo fué elegido abate. Conservó el cargo hasta 1093, de modo que durante treinta y tres años la vida de nuestro autor quedó íntimamente vinculada a los trabajos de su monasterio de Bec. A este período de paz pertenecen varias obras suyas: todavía era prior cuando escribió el *Monologion*, el *Proslogion* y su contestación a Gaunilo, monje, como se cree, del monasterio de Marmoutiers; además redactó cuatro tratados, en forma de diálogos entre el Maestro y su Discípulo, el *De grammatico* [Sobre el gramático], el *De veritate* [Sobre la verdad], el *De libero arbitrio* [Sobre el libre albedrío], y el *De casu diaboli* [Sobre la caída del diablo], todos relacionados con el "estudio de la *Sagrada escritura*", como dice en el prefacio del segundo de ellos. Era abate al emprender el *De fide trinitatis et de incarnatione Verbi* [Sobre la fe trinitaria y la encarnación del Verbo], escrito contra Roscelino, que sostenía la encarnación conjunta de las tres Personas.

Pero ya las preocupaciones del siglo absorbían gran parte de la actividad del abate Anselmo. El mundo en

que vivía acababa de sufrir una fuerte sacudida. Herluino no había muerto todavía cuando el señor de Normandía, el duque Guillermo el Bastardo, se abalanzó sobre Inglaterra para arrebatarla al último rey sajón, Haroldo. La victoria entregó vastos dominios al Conquistador y a sus nobles normandos, creando relaciones duraderas entre el ducado y la isla. En 1070 Lanfranco pasó de abate en Caen a arzobispo de Canterbury, y Anselmo fué varias veces a visitarlo en su nueva sede. Pero el fin de esos viajes era ante todo el de cuidar los intereses de la abadía conversando con el flamante rey, o quizá haciéndose cargo de beneficios insulares regalados por Guillermo a la comunidad de Bec. Después de todo, el abate Anselmo era titular de un feudo eclesiástico y la conquista redundó también en provecho de su monasterio. Tratemos, pues, de imaginar al inventor de la prueba ontológica en medio de los compañeros del famoso Bastardo. Puede que no nos cueste mucho trabajo imaginar a San Agustín redactando las *Confesiones* en el marco de una Antigüedad crepuscular, o a Santo Tomás dictando sus comentarios a las *Sentencias* en el ambiente universitario del París de Luis IX; pero, ¿cómo situar los hallazgos dialécticos del *Proslogion* o del *Cur Deus homo* [Por qué Dios se hizo hombre] en un mundo, al parecer tan bárbaro, poblado por esos barones de gesto feroz y de cotas de malla que siguen desfilando hoy día a lo largo de la tapicería de Bayeux? Así fué, sin embargo, y el abate de Bec discutía con Lanfranco las tesis del *Proslogion*, en una Canterbury primitiva, cuando apenas se habían apagado los gemi-

dos de Edith, la del cuello de cisne, lamentando la muerte de Haroldo en Hastings. Ahora bien, si esos recuerdos, cargados de literatura, nos permiten medir la distancia que nos separa de Anselmo en el tiempo, tampoco debemos olvidar, por otra parte, los aspectos rutinarios de aquella existencia. En efecto, cada vez más, el abate tenía que dedicarse a problemas de política eclesiástica, cuya solución dependía principalmente del Conquistador. El rey Guillermo, escribe Eadmero con admiración "aunque por su grandeza parecía a casi todos severo y formidable, manifestaba, no obstante, inclinación y afabilidad para con Anselmo, de modo que en su presencia, ante la estupefacción de los demás, se volvía un hombre completamente distinto" (*Vita*, I, 47). Se pone de relieve el prestigio que Anselmo iba cobrando gradualmente en el medio anglonormando, así como el último giro de su vida.

En 1087 murió el rey duque, y le sucedió su hijo, Guillermo el Rojo, que trató de someter a su dura autoridad la Iglesia británica. Lanfranco murió a su vez (1089), y el nombre de Anselmo se impuso naturalmente para la provisión de la sede primacial de Canterbury. Llamado a Inglaterra y bien recibido por el rey, el abate de Bec fué elegido y proclamado en 1093. Empezaba la carrera de *Anselmus Cantuariensis*, trabajosa carrera de diez y siete años, muchos de los cuales serán años de destierro. El rey, en efecto, no cejó en su política autoritaria, resuelto a hacer triunfar el poder temporal, y el conflicto, ya iniciado en los tiempos de Lanfranco, se volvió agudo por la firme resistencia del nuevo arzobispo, partidario de la reforma eclesiástica emprendida por el papa Gregorio VII. Finalmente los demás obispos, en su mayoría, abandonaron a Anselmo, y cuando éste pidió permiso a Guillermo para ir a consultar al papa, el rey se enfureció, diciéndole que en caso de salir, ya no sería autorizado a volver. Anselmo, sin embargo, se marchó a fines de 1097, en compañía de Eadmero; no tenía esperanzas de retornar a Inglaterra durante la vida de Guillermo. En Roma recibió favorable acogida de parte del papa Urbano II, el mismo que acababa de tomar la iniciativa de la primera cruzada. Otra vez el destino de Anselmo se destaca sobre un fondo histórico, hoy deformado y embellecido por la leyenda. Anotemos sencillamente que en el verano de 1098, mientras que las huestes de Godofredo se acercaban poco a poco a Jerusalén, el arzobispo desterrado, huyendo del calor romano, se refrescaba en la villa Schlavia, en la falda de los montes, y estaba terminando su gran obra teológica, el *Cur Deus homo*, empezada en Inglaterra a pedido de su amigo Boso. Poco después, fué con Urbano al concilio de Bari, donde se discutió sobre la procesión del Hijo con respecto al Espíritu santo: para sostener la tesis católica contra la griega, Anselmo emprendió la redacción de su *De processione Spiritus sancti* [Sobre la procesión del Espíritu santo], que no había de finalizar, según parece, antes de 1103. Mientras tanto, el rey Guillermo conseguía del papa una tregua temporaria en la discusión de su entredicho con Anselmo. Éste quiso marcharse, pero Urbano lo retuvo en Roma unos meses más, para que

tomase parte en otro concilio que se reunió allí en 1099, y en el que se afirmó la posición pontificia en el problema de las investiduras, condenando a cualquier laico que las confiriese y a cualquier clérigo que las recibiese de él. El famoso conflicto entre el Papado y el Imperio estaba en su fase culminante, y la visita del emperador Enrique IV a Canosa se había verificado en 1077, unos veinte años antes. Entonces Anselmo pudo irse, instalándose en Borgoña, donde estuvo con Eadmero, huéspedes del arzobispo de Lyon, de Hugo (antiguo amigo suyo), y del abate de Cluny. Aprovechó esa temporada de tranquilidad para escribir el *De conceptu virginali et originali peccato* [Sobre la concepción virginal y el pecado original]. Durante el mismo período murió Urbano, no habiendo terminado aún la tregua concertada con Guillermo; pero éste falleció a su vez en agosto de 1100, de lo que fué informado Anselmo, primero por una visión, si debemos dar crédito al relato de Eadmero, y después por una carta del nuevo rey, Enrique, hermano del anterior.

El arzobispo volvió en seguida a Inglaterra; pero no duró mucho la paz entre el poder temporal y el espiritual. Enrique, tan pronto como se enteró de los textos aprobados por Anselmo en Roma respecto de las investiduras, los rechazó rotundamente. El conflicto renació, de modo que el primado tuvo que alejarse por segunda vez de su sede y de la isla; emprendió un nuevo viaje a Roma. El sucesor de Urbano, Pascual, le prestó un apoyo decidido, pero el rey convirtió el viaje en destierro, y Anselmo volvió a vivir en Lyon, mientras que

Enrique confiscaba sus bienes en Canterbury y perseguía a sus partidarios. Por fin, unos años más tarde, el rey se aplacó; se entrevistó en Normandía con el anciano arzobispo y se reconcilió con él. No obstante, Anselmo, que estaba enfermo, tuvo que esperar todavía el permiso de regresar a Inglaterra; permaneció entonces en su antiguo convento de Bec. Cuando pudo volver definitivamente a Canterbury, ya no le quedaba mucho tiempo para vivir; escribió su último tratado, *De concordia præscientiæ et prædestinationis nec non gratiæ Dei cum libero arbitrio* [Sobre el acuerdo de la presciencia, de la predestinación y de la gracia de Dios con el libre albedrío]. Murió en 1109, rodeado del respeto que merecía por su carácter y su obra.

Su obra y su tiempo.

El pensamiento de San Anselmo, además de su interés propio, cobra un valor histórico de mucho relieve por las circunstancias en que se expresó. Basta con recordar la tremenda decadencia de Occidente entre el siglo v y la época carolingia; el período que empezó poco después de la muerte de San Agustín (430) justificó ampliamente aquel término de "noche" que conviene muy bien para esos primeros siglos de la Alta edad media. Aunque la Iglesia prestó entonces grandes servicios a la cultura, conservando los rudimentos del latín y, sobre todo, un fondo de creencias comunes, la vida intelectual de la Antigüedad se apagó; el mundo bárbaro

quedó entregado a aquella brutalidad que describe Gregorio de Tours, en su lúgubre historia de las calamidades de su tiempo. La sociedad laica, en efecto, ya no suministraba a los clérigos ningún tema filosófico que pudiese ser pretexto de herejía y, por lo tanto, de una reacción capaz de provocar una nueva síntesis teológica; de modo que los eclesiásticos más cultos, refugiados en la paz de los monasterios y dedicados exclusivamente al ascetismo y a la tarea de su propia salvación, no se preocupaban por seguir desarrollando el pensamiento religioso abstracto. Al parecer, la teología había sido fijada para siempre por la obra dogmática de San Gregorio el Grande, a fines del siglo VI, y el único problema era el de sacar las consecuencias prácticas e individuales que cada alma necesitaba conocer para salvarse.

En la segunda mitad del siglo VIII ocurre un primer despertar de los espíritus, cuando Carlomagno, con su nuevo Imperio, hace posibles unos años de paz y unidad en Occidente. Entonces, en parte por la influencia de los monjes de Irlanda, se lleva a feliz término la restauración del latín de San Agustín; sin ese instrumento, que los siglos bárbaros habían echado a perder, nadie podía reanudar el esfuerzo filosófico. Así, Alcuino y su grupo determinaron un giro de gran trascendencia en la historia de la cultura: mientras que los distintos romances y los idiomas germánicos seguían evolucionando en las masas, el latín, salvado de la destrucción por estos primeros "renacentistas", vino a ser la lengua técnica de los doctos, ya misteriosa para el vulgo. Por casi mil años, habrá un mundo latino superpuesto al mundo de

las naciones en germen. En este plano cultural unificado, lo importante no era el origen geográfico o étnico del filósofo, sino el contenido o la forma de su filosofía; una vez naturalizado en la patria común de los que sabían leer la *Biblia* latina de San Jerónimo y las obras ya escolásticas de Boecio, el hombre culto se relacionaba directamente con parte de la herencia antigua, escapando del círculo estrechísimo de las actividades literarias nacionales. En este sentido, es imposible destacar demasiado la deuda de la Edad media para con el Renacimiento carolingio, restaurador del latín. Por muy extraño y artificial que nos parezca a veces el proceso mental de un Anselmo, no podemos dejar de reconocer en él la manifestación de un pensamiento vigoroso y adulto, cuya ausencia hubiera significado un retraso de varios siglos en la evolución de la vida intelectual: es decir, de los siglos requeridos para transformar en un instrumento adecuado del filosofar abstracto los balbuceos infantiles (aunque quizá conmovedores) de los idiomas nuevos. En cambio, la restaurada latinidad llevaba consigo numerosos defectos: era la expresión de un universo cerrado, con rasgos específicos que tendieron a exagerarse en el transcurso del tiempo: fuentes limitadas, tecnicismos escolásticos, y sobre todo, método formalista, es decir, dialéctico.

Fué la dialéctica un legado de Boecio. Aquel mediocre escritor de fines del siglo V, al que se puede agregar Capella y Casiodoro, fué el maestro de lógica de la Edad media. Tradujo e interpretó los escritos lógicos de Aristóteles, así como la *Isagoge* [Introducción] de Porfirio

a las *Categorías* del mismo filósofo. Esas obras latinas de Boecio dieron la pauta a la técnica medieval del argumentar, aunque llegaron sucesivamente al conocimiento de los doctos: en tiempo de San Anselmo sólo el *Peri Hermeneias* [Sobre la interpretación], las *Categorías* y la *Introducción* de Porfirio circulaban formando el conjunto que se llamará después la "lógica antigua". Ya tenemos la materia característica de una enseñanza que empezó en las escuelas palatinas de Carlomagno para seguir en la escuela de Chartres (siglo XI) y más tarde en París; sostenida y amenizada por la tradición literaria clásica que ahora se reanudaba, esa lógica vino a ser el núcleo central de un programa de siete ramas, cuya fuente se encuentra en el tratado de las siete artes liberales de Marciano Capella, ya citado, y que triunfará definitivamente en el siglo XIII con la organización de las Facultades de Artes: una primera sección abarca las tres materias del *trivium* (gramática, dialéctica, retórica), mientras que las cuatro materias restantes (aritmética, geometría, astronomía, música) forman el *quadrivium*. Quizá el joven Anselmo, en Aosta, aprendió de algunos monjes los rudimentos de esa enseñanza, pero con toda seguridad Lanfranco hubo de volver cuidadosamente sobre los elementos del *trivium* antes de iniciar a su discípulo en los misterios de la teología. El mismo Anselmo, al parecer, dedicó su primera obra al tema de la gramática: ante todo era preciso conocer a fondo la función del lenguaje, y analizar el alcance filosófico de las palabras —refiriéndose, por supuesto, al latín. Pero después vienen la dialéctica y la retórica, el arte del bien

pensar y del bien decir. Aquí corren paralelamente la tradición aristotélica, representada por Boecio, y la tradición agustiniana, de aquel Agustín a quien gustaron tanto los "libros de elocuencia", en particular el *Hortensius*, hoy perdido, de Cicerón (cf. *Confesiones*, III, 3). Ahora falta saber cómo se concilian prácticamente esas dos tendencias. En el *Proslogion* encontraremos al principio y al final del opúsculo trozos de gran retórica cristiana, gritos de angustia o de júbilo, que llevan impreso el sello agustiniano; pero en las demás partes de la obra, y más todavía en la contestación a Gaunilo, impera la dialéctica desnuda y despiadada: la técnica se impone y destierra a la literatura. Sin embargo, en nuestra opinión, Anselmo alcanza el equilibrio, que apetece el lector moderno, en su *Cur Deus homo*. Aquí la dialéctica cobra vida, se vuelve poesía intelectual; el espíritu se deja encarcelar en antinomias de las que escapa pronto cuando ya parece que no le queda salida, y que nos recuerda las hermosas paradojas de Kierkegaard o Chestov. Pero esto no pasa de ser excepcional; casi siempre el filósofo busca en la aridez dialéctica una garantía de alta dignidad: a pesar de su admiración por San Agustín, cree que su propio método es superior, porque es más técnico y, como hoy se dice, más "científico". Así nació la Escolástica, envuelta en aquella cáscara que ahora tenemos que romper para descubrir la sustancia viva encerrada adentro. Casi constituida en los tiempos de Anselmo, definitivamente elaborada en el siglo XI, había de recibir su última consagración, cuando al Aristóteles lógico y latino de Boecio se sumó, un poco

más tarde, el Aristóteles metafísico y árabe de Avicena.

Sin embargo, como escribe un historiador del pensamiento medieval, "penosa y vana para nosotros, la dialéctica se presentaba entonces con un valor de humanidad" (cf. Paul Vignaux: *La pensée au Moyen Age*, París, 1938, pág. 21). Fué, en efecto, aquel incentivo lo que hacía falta para despertar la reflexión filosófica. Ya restaurado el idioma e instituído el método, el tema se ofrecía por sí mismo a la sutileza de los dialécticos: era el dato teológico, es decir la base de la vida espiritual. La sacudida no dejó de ser violenta, si hemos de medirla por las reacciones que originó. Hasta cabe decir que las primeras ofensivas resultaron casi contraproducentes por su índole radical. En el siglo IX, a la dialéctica, todavía incipiente y tímida, se añadió otra influencia, no latina esta vez, sino griega en su fuente inmediata, la del seudo Dionisio el Aeropagita. Al amparo del nombre prestigioso de Dionisio, aquel catecúmeno de San Pablo en Atenas, según cuentan los *Hechos* (XVII, 34), varios libros griegos de tendencia gnóstica se introdujeron en Occidente. Vertidos al latín por Juan Escoto Erígena, fueron el punto de partida de un movimiento místico y neoplatónico que tuvo muchos representantes durante toda la Edad media, desde el mismo Erígena, cuya obra, inspirada por el seudo Dionisio, el *De divisione naturae* [Sobre la división de la naturaleza], había de ser condenada en el siglo XIII, hasta Maestro Eckhardt, también condenado en el XIV. Así, pues, en su aplicación a los temas dionisianos, la dialéctica originó una tendencia casi siempre reñida con la ortodoxia y, por lo tanto, relegada a los sectores apartados del pensamiento medieval; esto no significa que las obras de Dionisio no hayan ejercido influencia sobre los autores más representativos de la época, sino que dicha influencia (que, por el contrario, fué muy grande) sólo pudo triunfar mediante una cierta filtración del "veneno" místico, tal como la realizaron los doctores ortodoxos. Es precisamente el mismo proceso cuya existencia vamos a comprobar, al tratarse del papel de la dialéctica, ya adulta, del siglo XI, cuando sus partidarios hicieron uso de ella para elucidar algunos problemas teológicos. Con un propósito no místico esta vez, sino más bien racionalista, los dialécticos intentaron explicar los misterios tradicionales: Berengario de Tours se dedicó al tema de la Eucaristía, Roscelino de Compiègne al tema de la Trinidad. No les costó mucho trabajo poner de relieve el contenido irracional de aquellos dogmas y proponer soluciones más lógicas que les valieron, a cada uno, respectivamente, una condenación no menos lógica. Lo importante para nosotros es que el campeón de la ortodoxia, en el primer caso fué Lanfranco, y en el segundo San Anselmo.

Aquí aparece el significado de la obra anselmiana: el discípulo de Lanfranco fijó para dos siglos, es decir, hasta el tomismo, la relación ortodoxa de la dialéctica con la fe.

Ante todo, admite que pueda haber una relación legítima entre ambos términos. Con ello se opone a quienes no vacilaban en rechazar rotundamente cualquier uso de la dialéctica en materia de teología; entre estos últimos se colocaba Pedro Damián, cuyo *De omnipoten-*

tia divina [Sobre la omnipotencia divina] anatemiza a los filósofos que quieren aprehender a Dios por medio de sus conceptos humanos. San Anselmo, al contrario, queda convencido de que Dios nos dió la razón para tratar de conocerlo, y su fiel amigo Boso expresa la opinión del maestro cuando dice en el *Cur Deus homo* (I, 2): "para mí, actuamos con negligencia si, una vez confirmados en la fe, no nos esforzamos por entender lo que creemos". Actitud que descansa sobre tres afirmaciones básicas.

En primer lugar, la dialéctica de la que uno debe valerse para reflexionar sobre su creencia no es una dialéctica cualquiera, como la del nominalista Roscelino hoy día, o del nominalista Abelardo mañana. "A esos dialécticos de nuestro tiempo, o mejor dicho, aquellos hombres dialécticamente heréticos para los que las sustancias universales no pasan de ser un *flatus vocis* y que no alcanzan a entender que existe diferencias entre el color y el cuerpo, o la sabiduría humana y el alma, hay que echarlos del campo de la discusión sobre las cuestiones espirituales. Pues en esos espíritus la razón, que debe ser jefe y juez de cuanto cabe en el hombre, está de tal modo envuelta en las imaginaciones corporales que no puede desprenderse de ellas y no sirve para discernir de ellas lo que es preciso contemplar en sí mismo y en su pureza". Luego la sana dialéctica ha de admitir la realidad de los universales, objetos de nuestra contemplación y datos requeridos para una explicación ortodoxa en teología. "En efecto, quien no entiende todavía cómo varios hombres no forman más que un solo hombre

en la especie, ¿de qué modo comprenderá cómo, en aquella secretísima y altísima naturaleza, varias personas, cada una de las cuales es el Dios perfecto, forman un solo Dios? Y quien tenga una mente demasiado oscura para discernir entre su caballo y el color de su caballo, ¿de qué modo discernirá entre el Dios uno y las relaciones divinas? Por fin, quien no puede entender que el hombre es algo más que un individuo, no entenderá al hombre sino como persona humana. Porque el hombre, en tanto individuo, es una persona. Ahora, ¿de qué modo entenderá que el Verbo asumió a un hombre, no a una persona, es decir, a otra naturaleza, no a otra persona?" (*De fide Trinitatis* [Sobre la fe trinitaria], II.) Así, pues, nadie puede apartarse del realismo sin sacrificar, al mismo tiempo, el dogma.

Por tanto —segunda tesis—, San Anselmo, al admitir la dialéctica, concuerda sin embargo, con los antifilósofos, cuya exigencia *mínima* se cifraba en la fórmula famosa: *philosophia ancilla theologiæ* [la filosofía, sierva de la teología]: si el dialéctico se empeña en filosofar, que lo haga, por lo menos, sin reñir con la Revelación. O, como escribe nuestro autor inmediatamente después del trozo anterior: "Digo eso para que nadie se atreva a discutir las cuestiones más altas acerca de la fe antes de que tenga aptitud; o para que, si se atreve, no se deje apartar de la verdad, a la que adhiere mediante la fe, por la dificultad o imposibilidad de entender". Y en un capítulo posterior, Anselmo pone término a una larga polémica contra Roscelino recurriendo al principio que acabamos de referir: si el interlocutor no llega a enten-

der que el Dios uno es trino, y *vice versa*, "que admita por un momento la presencia en Dios de algo que su entendimiento no puede aprehender; que no compare aquella naturaleza que por encima de todas queda libre de cualquier ley del lugar, del tiempo o de la composición, con las cosas encerradas en el lugar o el tiempo y compuestas de partes; sino que crea que hay en aquélla algo cuya presencia es imposible en las demás, sometiéndose a la autoridad cristiana y dejando de argumentar contra ella" (*De fide Trinitatis*, VII). En otras palabras, la Revelación fija los límites de la dialéctica legítima, y tiene a ello tanto más derecho cuanto que el Ser, sobre el cual proyecta su luz, no cabe, por su misma trascendencia, en el marco finito del espíritu humano.

Esto basta, quizá, para caracterizar la posición de San Anselmo frente al puro dialéctico (Roscelino) y al puro teólogo (Pedro Damián). Pero falta todavía lo esencial, al menos con respecto a nuestras perspectivas históricas de hoy. En efecto, todo lo dicho deja en la oscuridad la relación entre este primer momento del racionalismo teológico y la segunda etapa, es decir, la que iba a instituir el tomismo en el siglo XIII. Hasta ahora, hemos encontrado una dialéctica que debe detenerse ante el dato revelado, y que puede hacerlo casi espontáneamente con tal que sepa respetar su tendencia genuina, es decir, realista. Pero, ¿en qué se distinguen esos requisitos de los que asentará Santo Tomás frente a los dialécticos de su propio tiempo, un Sigerio de Brabante por ejemplo? Estos avicenistas seguirán a la razón, impertérritos, hasta las últimas consecuencias, por heterodoxas que sean, y Tomás les opondrá, por su parte, una dialéctica más sana y llena de respeto por la teología. Hay mucha diferencia, no obstante: Tomás admite, pero Anselmo no toma en consideración, la posibilidad de una filosofía puramente natural o lógicamente anterior a la fe. Para San Anselmo en un cristiano no puede caber nada que sea anterior a la fe. O mejor dicho, Anselmo sólo se empeña en salvar de los rayos teológicos lo que tiene entre manos: la lógica antigua, primer legado de Boecio; mientras que Tomás quiere preservar además el segundo legado de Boecio, la lógica nueva, integrada (en el siglo XII) por los *Analíticos*, los *Tópicos* y los *Sofismas* de Aristóteles, y sobre todo el legado aristotélico de los árabes, es decir, el tratado *Del alma*, la *Física*, la *Metafísica*, etc. San Anselmo no conocía como Santo Tomás una metafísica natural a la que pudiese conferir un sentido ortodoxo; así, el doctor angélico descubre tres momentos en la vida del espíritu, y Anselmo sólo dos: el primero distingue la reflexión antes de la fe, es decir, la filosofía; después, la fe que abre nuevas perspectivas, desconocidas por la naturaleza; y, por fin, la reflexión respecto de los datos de la fe, es decir, la teología, ciencia sagrada y cumbre del pensamiento. El segundo parte de la Revelación, de la realidad psicológica concreta de un hombre iluminado por la gracia; el filósofo cristiano no es el hombre de la naturaleza y, por tanto, no filosofa como él: tiene dotes superiores y una visión más amplia y certera. ¿No sería, pues, un error de método el emprender la tarea filosófica desde el punto de vista estrecho de un entendimiento que, en la cristiandad, ya no

existe? Esto último lo dirán contra Santo Tomás los agustinianos sucesores de Anselmo, quien, por supuesto, no pudo plantearse el problema en esos términos. En cambio, subrayó con toda energía la necesidad de una dialéctica no sólo realista y supeditada a la fe, sino también dedicada a la explanación de la fe, que viene a ser su tercera afirmación fundamental, que se cifra en el lema conocido: *fides quærens intellectum* [la fe en busca del entendimiento]. Dijo que los hombres no se entregan a la reflexión "para acceder a la fe por medio de la razón, sino para que aquellos que creen tengan el placer de la inteligencia y la contemplación, y estén preparados, tanto como pueden, para responder a todo quien les pida razón de la esperanza que hay en nosotros" (*Cur Deus homo*, I, 1; la última parte de la cita alude a la *Primera epístola* de Pedro, III, 15). En cierto modo, esa reflexión es un lujo. "Estimo, dice Boso, que mediante la gracia previa de Dios, me atengo de tal modo a la fe en nuestra redención que, aún cuando no encuentre ninguna razón para entender lo que creo, no hay nada que pueda destruir en mí la firmeza de aquella fe" (*id.*, I, 2). Es ésta una ciencia que nadie necesita para salvarse: lo único imprescindible es la fe, y en todos sentidos: primero, en vista de la salvación; pero también en vista del conocimiento intelectual. Aquí interviene la palabra del profeta Isaías, ya aducida por San Agustín y colocada por Anselmo en el umbral del *Proslogion* y del *De fide Trinitatis:* "Si vosotros no creyereis, no entenderéis" (*Isaías*, VII, 9). Luego, la fe tiene más que un valor negativo de límite: coloca positivamente el

espíritu en la verdadera perspectiva que le corresponde. El tomismo no dirá otra cosa con relación a la ciencia teológica; la *Suma*, en su mayor parte, descansa sobre la misma base. Para San Anselmo y su siglo el contenido de la filosofía se identifica con el de la teología.

Falta saber si entre las dos doctrinas media una diferencia de hecho o de derecho, o dicho de otro modo, si en el caso particular de Anselmo la identificación de la filosofía con la teología se debe a un mero hecho cultural (el desconocimiento de la metafísica pagana por el siglo XI) o a una voluntad bien clara, como ocurrirá en los agustinianos posteriores, partidarios de una filosofía de la gracia. Esto significa preguntarse qué clase de acogida Anselmo hubiera dispensado a la *Metafísica* de Aristóteles; y nadie, desde luego, puede contestar. Por un lado, San Anselmo tiende siempre a razonar *sobre* la fe, pero no *por medio de ella*: el problema versa sobre un dato sobrenatural, pero la argumentación es una cadena de pruebas naturales, no de "autoridades". Se trata de convencer a un incrédulo hipotético o real, cuya única dote común con el autor es la razón: se habla, pues, un idioma universal, y más filosófico que teológico. Mas por otra parte ese incrédulo tiene por sola justificación la exigencia apologética. No se le concede ninguna esfera intelectual propia en la que pueda filosofar a su modo racional y sin preocupación religiosa. No existe más que para poner a prueba los argumentos dialécticos ideados en defensa de la fe; mantiene una relación polémica, pero no por ello menos positiva, con la Revelación cristiana. Difiere mucho, por consiguiente, del filósofo

aristotélico que dentro de su dominio alcanza verdades auténticas, a la par que se va acercando paulatinamente al umbral de la religión. A decir verdad, hallamos en el pensamiento de Anselmo una síntesis particular de la razón y de la fe, en donde no se ha previsto ningún lugar para un sector natural autónomo. San Anselmo es un racionalista mucho más atrevido que Santo Tomás; en su *Monologion*, pasa sin miramientos de la prueba de Dios a la de la Trinidad. Pero hace eso precisamente porque pisa el suelo firme de la verdad revelada. La razón puede extenderse a todo el ámbito de la fe, mientras no riña con el dogma y siga siendo racional. Más allá de la esfera religiosa, no hay motivo, al parecer, que prohiba el ejercicio de la razón, pero se trata indudablemente de un ejercicio de categoría inferior y falto de interés para una mente monástica del siglo XI.

Significado del Proslogion.

Los textos centrales en la obra de San Anselmo son el *Cur Deus homo*, y el *De conceptu virginali;* uno y otro forman el núcleo de su pensamiento teológico, y el primer paso en una evolución por la cual el catolicismo, apartándose progresivamente de la doctrina de San Agustín, había de identificarse con el tomismo y, quizá, con la interpretación molinista de Santo Tomás. El *Cur Deus homo* liquida una antigua teoría con respecto a la Redención: la del rescate del hombre al diablo, por la que el dominio de este último sobre el pecador no es un derecho que Dios deba salvar; ahora hay redención porque

un atributo divino, la misericordia gratuita, satisface las exigencias de otro, la justicia. El *De conceptu virginali* introduce una doctrina que tendrá mucho éxito respecto de la transmisión del pecado original; en Adán cayó no sólo la persona del primer hombre, sino también la naturaleza humana, y el pecado que heredamos es propio de nuestra naturaleza, sin perjuicio de los demás pecados en los cuales cada persona puede incurrir por su cuenta. Ahora bien, aquí Anselmo echa mano de una distinción de índole filosófica: fuera del marco realista, en donde tiene cabida este concepto escolástico de "naturaleza", no es concebible dicha explicación. Ya hemos visto, acerca de la dialéctica, qué importancia atribuye Anselmo a esa orientación intelectual para el desarrollo de una teología ortodoxa. Aquel incrédulo que forma, como sabemos, el público al que se dirige, en principio, el autor, bien puede rechazar el dogma que se trata de demostrarle; no puede rechazar el realismo —si es que la demostración ha de ser eficaz.

La misma presuposición se encuentra en las obras que tradicionalmente tienen fama de ser "filosóficas", ante todo en el *Monologion* y el *Proslogion*. Esa clasificación, por supuesto, no se funda en el punto de vista del mismo Anselmo: aquí no se trata de aclarar un misterio, sino de probar la existencia de Dios; pero no de un Dios filosófico o helénico, sino del Dios cristiano,uno y trino. Por tanto, no se sale del cuadro de la teología. Sin embargo, como estas obras, en su mayor parte, pertenecen a lo que había de llamarse "teología natural" o "teodicea", se suele relacionarlas más directamente con la fi-

losofía. Ahora bien, el significado histórico de cada una no es el mismo —de acuerdo, por lo menos, a nuestra perspectiva moderna. En efecto, mediante el *Monologion*, San Anselmo prueba a Dios, realidad absoluta, a partir de la naturaleza, realidad relativa: los valores a que se hace referencia en los juicios humanos presuponen un valor en sí, de cuya perfección participan relativamente. No hay cosas buenas sino porque existe un Bien absoluto, que es Dios. Pero esa clase de argumentación ha recibido en los siglos posteriores expresiones más acabadas, de parte de filósofos que vieron en ella un modo particular de probar la existencia de Dios *a posteriori*, es decir, por medio de la creación. Aquí la exposición de Anselmo ha sido algo borrada por la de Santo Tomás (cf. *Suma teológica*, I^a, II, 3). Dentro de esta nueva síntesis, el argumento de fuente agustiniana aducido por Anselmo queda situado entre otras pruebas de carácter aristotélico. En cambio, el *Proslogion*, que se esfuerza por alcanzar directamente a Dios, sin el rodeo por la naturaleza, ha tenido un destino mucho más brillante: los partidarios de la prueba *a priori*, aún cuando no sean imitadores conscientes de Anselmo (como, al parecer, Descartes), no pasarán de ser sus discípulos a este respecto para la historia de la filosofía. Porque si el autor del *Monologion* no es más que uno de los pensadores que recurrieron a la prueba indirecta de Dios o, como dirán los teólogos, a la *via eminentiæ*, al contrario el autor del *Proslogion* es el inventor de la prueba directa, que lleva el nombre de "argumento de San Anselmo" y abrió un nuevo camino al espíritu, la *via aseitatis*.

Para entender esa doctrina, hay que recordar ante todo lo que ya se ha dicho acerca de la fe y la dialéctica. Es la fe la que suministra la definición de Dios a la inteligencia cristiana armada con la dialéctica: Dios es el Ser insuperable, o mayor que el cual no puede pensarse cosa alguna *(quo nihil majus cogitari potest)*. Ahora bien, aquella definición puede ser negada por el incrédulo, juez del debate cuando se la propone el teólogo; pero precisamente la prueba consiste en demostrar que dicha negación es una contradicción y que, por lo tanto, el incrédulo que niega esto viene a ser un necio que no se entiende a sí mismo. Obra maestra de la dialéctica, por cierto; pero ¿de qué clase de dialéctica? Veamos primero cómo se desarrolla el argumento. Al oír la definición referida, nos dice Anselmo, el incrédulo, si no está desprovisto de inteligencia, recibe algo en su entendimiento: digamos que se trata de la idea de un Dios insuperable. Pues bien, he aquí una idea de índole excepcional: porque el ser a quien representa, el Ser insuperable, no puede quedar encerrado en los límites de la vida conceptual, es decir, existiendo sólo en el entendimiento *(in intellectu)*, como ocurre en el caso de los seres imaginarios, o de los seres reales pero superables, que podrían no haber recibido existencia real; tiene que existir necesariamente en la realidad *(in re)*. Si no fuera así, no sería insuperable, puesto que una perfección le haría falta, la que consiste en existir en la realidad. O bien el Ser es insuperable, como reza la definición, y entonces debe existir; o bien no existe, pero entonces no es el Ser insuperable de que se trata en la definición. El

incrédulo ya no tiene salida, piensa San Anselmo. Tal es el esquema lógico del famoso argumento. Pero quien se atuviera a esto correría el riesgo de no entender a Anselmo, o por lo menos, de no percibir claramente el significado de su dialéctica.

En efecto, es preciso insistir ahora sobre la peculiar naturaleza del realismo de San Anselmo. Sabemos que el autor dispone de la lógica de Aristóteles, no de su metafísica. Por ello el esfuerzo dialéctico ha de versar sobre un material cuyo origen no es aristotélico, sino agustiniano. Luego el realismo que exige Anselmo es un realismo platónico. No se trata de extraer conceptos de la realidad sensible; al contrario, uno debe encerrarse en su célula monástica para contemplar en sí mismo las Ideas, que son a un tiempo arquetipos de la realidad, medios para conocerla, y realidades ellas mismas (en cuanto seres inteligibles, *esse in intellectu*). Hay una jerarquía de las ideas, de acuerdo a su grado de perfección, y a cada grado de perfección corresponde un grado de realidad. Por eso, escribe Gilson, "la idea del ser más perfecto que se pueda concebir nos introduce de golpe en un cierto orden de realidad" (cf. *La filosofía en la Edad media*, pág. 57). Ahora bien, en una teología como la de Anselmo, el platonismo no puede llegar al extremo de amenazar la trascendencia del Dios cristiano: la idea del ser más perfecto, en cuya aprehensión y tratamiento dialéctico se cifra la argumentación referida, no se identifica con Dios mismo, considerado en su esencia. La idea de Dios, es decir, aquello que está en nosotros porque existe un Dios que, en cierto

modo, se ofrece a nuestra inteligencia por medio de dicha idea, tiene por expresión la fórmula ya referida, "algo mayor de lo cual no puede pensarse cosa alguna" *(quo nihil majus cogitari potest)*. En cambio, Dios en sí mismo es "algo mayor que aquello que puede pensarse" *(quiddam majus quam cogitari potest)*. Dios queda más allá de la idea que lo representa. De ahí que se discuta sobre si el argumento de Anselmo es lógico u ontológico. Es sólo lógico porque no implica ningún tránsito de la esencia a la existencia de Dios: empieza y termina con el análisis de la idea de Dios. Pero también es ontológico porque toda idea, para Anselmo, es una realidad dotada de intencionalidad, y la más alta de las ideas apunta hacia la más alta de las existencias reales. Es, pues, un proceso ontológico incompleto, en cuanto nos lleva a un término último que es una idea sumamente perfecta (y por tanto, la representación de un ser sumamente real), no a un ser en donde el concepto de esencia y el de existencia se juntan en virtud de una necesidad intrínseca, como lo exigirá a Anselmo la escolástica aristotélica. Ya podemos adivinar el diálogo que, bajo varias formas, se oirá durante siglos: es imposible conocer la esencia divina, por lo menos en esta vida, dirán los adversarios; luego tampoco es posible encontrar en ella la razón suficiente de la existencia de Dios. A lo que habría contestado San Anselmo: mi argumento no requiere un tal conocimiento, sino la percepción de una Idea que Dios mismo depositó en nosotros; Idea que por un lado atestigua la presencia real del Ser perfecto, y que por otra parte se interpone entre la inteligencia creada y la esen-

cia increada. En general, las objeciones técnicas a la prueba de San Anselmo errarán el blanco porque no tomarán en consideración el papel de la fe, en el umbral de la dialéctica, para suministrar una primera idea de Dios (aquí no cabe la reminiscencia platónica), y el papel de las ideas que no son sinónimos de los conceptos; pero, en cambio, queda arruinada la argumentación del *Proslogion* cuando se admite la posibilidad de una filosofía natural o se rechaza la teoría del conocimiento por medio de las Ideas.

Reservaremos para el Apéndice algunos textos referentes a la historia de la prueba ontológica. Pero corresponde ahora referir la polémica que sostuvo Anselmo con Gaunilo. Es este último el que inicia la era de las disputas y de las incomprensiones recíprocas. Sobre su personalidad no se sabe nada, sino que fué probablemente monje del antiguo e ilustre monasterio de Marmoutiers. Pertenecía, al parecer, al grupo de los enemigo de la teología dialéctica, aunque hace uso del nuevo método para demostrar su improcedencia. Para él, la fe se basta a sí misma y no necesita ir en busca de la racionalidad: por lo menos, eso es lo que se desprende implícitamente de su contestación. Admira en el *Proslogion* todo cuanto está más allá del "argumento" propiamente dicho, es decir, la mayor parte de la obra. No tiene nada que objetar cuando Anselmo analiza los atributos de Dios (que derivan del principio "es propio de Dios aquello que más vale ser que no ser") o los goces del bienaventurado. Pero se resiste a aceptar una prueba que pretende vencer al incrédulo sin el auxilio de la

fe; sale en defensa del interlocutor a quien Anselmo llama necio; por lo que se impone a sí mismo la obligación de hablar como filósofo y no como teólogo, luchando en el terreno dialéctico elegido por su adversario. Así se explica el hecho de que Gaunilo, que quería demostrar la ineficacia del método racionalista y volver pura y sencillamente a las *Escrituras*, desempeñe a veces un papel de precursor del empirismo o del criticismo frente a las ambiciones de la razón medieval. No encuentra sino oscuridad en aquella idea de Dios que no requiere la ayuda de la experiencia para su formación primero, y después su conexión con la realidad. En otras palabras, no se trata para él de una idea (en el sentido platónico), sino de un concepto deficiente que no puede aclararnos la esencia de Dios y, menos todavía, justificar su existencia real. Gaunilo exige un hecho que haga manifiesta la realidad de un Ser perfecto (ese hecho, para él, es la Revelación), no un mero concepto. Si fuera suficiente un concepto, el argumento de San Anselmo podría aplicarse a todos aquellos que expresan alguna perfección en cualquier orden: de aquí el famoso apólogo de las Islas Afortunadas que es una reducción al absurdo de la prueba ontológica.

La contestación de Anselmo es algo decepcionante y explica en parte la índole de las polémicas ulteriores. En tono de condescendencia el prior de Bec reprende a su hermano de Marmoutiers por su falta de destreza en el manejo del instrumento dialéctico. No advierte, por lo visto, que la raíz del conflicto no yace en el modo de argumentar, sino en la diferencia que media entre las

presunciones gnoseológicas de ambos interlocutores. Anselmo se hace víctima del espejismo de la dialéctica. Gaunilo ocupa una posición estratégica que no ha de abandonar por la fuerza de un razonamiento en forma: hay que llevarlo a la elección de otras premisas, es decir, a una conversión al realismo platónico. Ahora bien, apenas si falta decir que este planteamiento del debate no podía caber en el espíritu de San Anselmo, cuando las perspectivas históricas eran tan distintas de las nuestras: todos creían entonces que el uso recto de la razón había de determinar la convergencia de las inteligencias, sin que fuesen necesarios actos previos de la voluntad para colocarlas en un marco filosófico común. Por otra parte, las contestaciones de Anselmo se fundan implícitamente en su particular metafísica. Daremos dos ejemplos. En primer lugar, cuando niega la similitud aducida por Gaunilo entre el Ser más perfecto y la más hermosa de las Islas Afortunadas, Anselmo subraya que su prueba versa únicamente sobre la idea de Dios, no sobre cualquier otra idea: porque, precisamente, la idea de Dios no es como las demás. Y esto se entiende si recordamos que, para él, se trata de "ideas" o seres inteligibles jerarquizados, en los que un mayor grado de perfección anuncia un mayor grado de realidad; en cambio, la contestación parece débil si el lector, como Gaunilo, piensa en conceptos que tienen todos el mismo valor con respecto a la ontología. En segundo lugar, Anselmo critica a su adversario por su modo de referir el *quo nihil majus cogitari potest;* en lugar de "aquello mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna", Gaunilo

habla varias veces del "ser mayor de todos" *(majus omnibus)*. Para él no hay mucha diferencia, porque no hace distinción entre ideas y conceptos: la idea del Ser insuperable es el concepto de la mayor perfección, es decir, de una perfección superior a las que se dan en la experiencia. Pero Anselmo, dentro de su sistema, tiene derecho a protestar: la idea de Dios no es un concepto que él forja superando la experiencia, sino un ser inteligible que se da de sí mismo a él, y cuyas riquezas se dejan descubrir por el dialéctico. Así empezó un debate de larga duración que parece, en cierto modo, un combate entre ciegos, pero que no es, por supuesto, una excepción en la historia del pensamiento.[1]

ROGER P. LABROUSSE.

[1] Para esta traducción hemos recurrido al texto latino publicado por Migne (*Patrología latina,* tomo 158), aprovechando las correcciones introducidas por Alejandro Koyré en su edición del *Proslogion* y de los opúsculos anexos (París, 1930; texto latino y traducción al francés). Nos hemos esforzado por seguir a San Anselmo con la mayor exactitud, rechazando muchas veces la tentación de sustituir sus expresiones por otras más modernas y suprimir un gran número de repeticiones. Aunque, en efecto, la dialéctica del siglo XI nos parece hoy día muy pesada, y por muy fácil que sea realizar una transposición del estilo medieval al lenguaje filosófico actual, creemos

conveniente ofrecer al lector la posibilidad de enterarse no sólo de las ideas, sino también del ritmo intelectual (ya lírico, ya dialéctico) del discípulo de Lanfranco. Se encontrará en las notas las aclaraciones que hemos juzgado útiles para una comprensión más rápida del texto.

Algunas obras sobre San Anselmo

J. BAINVEL: *"Saint Anselme"* y *"Argument de Saint Alselme"*, en el *Dictionnaire de théologie catholique*, de Vacant y Mangenot, tomo I. Estos artículos son cómodos repertorios de hechos.

E. BRÉHIER: *Historia de la filosofía*, Buenos Aires, 1942; *La philosophie du Moyen Age*, París, 1937. Dos manuales clásicos, de espíritu liberal.

E. GILSON: *La filosofía de la Edad media*, Buenos Aires, 1940; *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, 1930; *L'esprit de la philosophie médiévale*, París, 1932. Obras fundamentales.

A. KOYRÉ: *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, París, 1923. Una de las obras más recientes sobre el tema del *Monologion* y *Proslogion*. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, París, 1922. Debe completarse con los estudios de Gilson.

R. SEEBERG: *Lehrbuch der Dogmengeschichte* [Tratado de la historia de los dogmas], Leipzig, 1930. Ha sustituído a la clásica obra de Harnack; hay traducción inglesa.

F. UEBERWEG - M. BAUMGARTNER: *Grundriss der Geschichte der Philosophie* [Compendio de la historia de la filosofía], tomo II, 11ª edición, Berlín, 1926. Exposición muy objetiva; contiene la bibliografía más completa.

P. VIGNAUX: *La pensée au Moyen Age*, París, 1938. Estudio panorámico, pero muy denso y sugestivo, de un discípulo de Gilson.

W. WINDELBAND: *Historia de la filosofía*, México, 1942. Tratamiento original, por temas.

SAN ANSELMO

1033 Anselmo nace en Aosta.
1060 Se hace monje en el monasterio de Bec.

Época de la redacción del *Monologion* y *Proslogion*.

1079 Es elegido abate de Bec, en reemplazo de Herluino.

1093 Arzobispo de Canterbury.

1097 Sale de Inglaterra, desterrado por el rey.
1098 En Roma; terminación del *Cur Deus homo*.
1099 En Borgoña (Lyon y Cluny).

1100 Anselmo regresa a Inglaterra.
1102 Asiste al Concilio de Londres sobre las investiduras.
1103 Nuevamente desterrado, emprende otro viaje a Roma.
1105 En Normandía, se entrevista con Enrique I.
1106 Anselmo regresa definitivamente a Inglaterra.
1107 Anselmo y Enrique I reestablecen la paz religiosa.

1109 Muerte de San Anselmo de Canterbury.

Y SU TIEMPO

1033 Muerte del papa Juan XIX.

1062 Lanfranco, prior de Bec, es elegido abate en Caen.
1066 Conquista de Inglaterra por Guillermo el Bastardo.
1070 Lanfranco es designado arzobispo de Canterbury.
1072 Muerte de Pedro Damiani, enemigo de los dialécticos.
1073 Hildebrando es elegido papa (Gregorio VII).
1075 Gregorio VII prohibe a los reyes dar la investidura.
1077 El emperador Enrique IV va a Canosa.

1085 Muerte de Gregorio VII; Enrique IV sigue la lucha.
1087 Muerte de Guillermo el Conquistador; advenimiento de Guillermo II el Rojo.
1089 Muerte de Lanfranco.

1095 El papa Urbano II predica la primera cruzada.

1098 Concilio de Bari. Los cruzados toman Antioquía.
1099 Concilio de Roma. Los cruzados toman Jerusalén. Muerte de Urbano II.
1100 Elección del papa Pascual II. Muerte de Guillermo II. Advenimiento de Enrique I Beauclerc.

1106 Muerte del emperador Enrique IV.

1108 Advenimiento de Luis VI rey de Francia.

PROSLOGION

DE SAN ANSELMO

GUIA

En el Proemio del Proslogion, San Anselmo relata las circunstancias que lo llevaron a redactar esta obra: había demostrado la existencia de Dios anteriormente en su Monologion, pero mediante una serie de pruebas indirectas que no le satisfacían, porque anhelaba descubrir un argumento único que fuera suficiente por sí mismo para probar que Dios existe, con todos los atributos que la fe reconoce en él. Y alcanzó aquel feliz descubrimiento cuando, desesperado, había desistido de la empresa.

Empieza (I) recordando la miserable situación del hombre después del pecado de Adán: antes, el hombre vivía en la luz y conocía fácilmente a su Dios, ahora, hundido en sus tinieblas, ya no puede colmar sus aspiraciones y su afán de conocer a Dios queda frustrado. Pero si el Señor se digna iluminar a Anselmo, éste descubrirá el modo de encontrarlo, aunque no puede tratarse de que una mente humana penetre en la esencia divina: el Proslogion sólo pretende entender algo respecto del Dios de la fe, es decir, comprobar la racionalidad de una verdad que la fe previamente nos enseña y que de ningún modo podría entenderse si faltara esa creencia anterior.

A continuación vienen tres capítulos que desarrollan la argumentación ideada por San Anselmo para probar directamente a Dios. El autor (II) plantea la definición de Dios, base de todo su esfuerzo dialéctico: es algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna. Y ese concepto basta; porque el que lo tiene en su pensamiento, aún cuando fuera el necio que, según el Sal-

mista, negaba la existencia de Dios, lo entiende (como el pintor entiende el cuadro que está para pintar); y si lo entiende, debe admitirse que es la expresión de una realidad, porque el Ser supremo ya no sería supremo si le hiciera falta una existencia real que es algo más perfecto que una mera presencia en el entendimiento. Y esto basta también para probar (III) que la inexistencia del ser referido no puede siquiera pensarse; porque esa misma posibilidad sería una inferioridad que no es propia de la suma naturaleza, en la cual, por definición, toda perfección ha de encontrarse. De modo que si el necio niega la existencia de Dios. es porque precisamente es un necio. Por otra parte (IV) es posible entender cómo hace el necio para pensar su negación: es que no entiende la inexistencia de Dios (sería imposible), sino que piensa únicamente la palabra que la significa. Pues bien, ya puede San Anselmo agradecer a Dios: lo que antes él creía, ahora lo entiende; y si acaso dejara de creer, podría seguir entendiendo.

Encontramos después un grupo de nueve capítulos que estudian los atributos de Dios a la luz del argumento anterior, una vez planteado el principio (V) que la suma naturaleza posee todas las cualidades que más vale poseer que no poseer. Así puede afirmarse que Dios es sensible, aunque no es un cuerpo (VI): se trata de un sentido incorpóreo; que es omnipotente, aunque son muchas las cosas que no puede hacer (VII): si hiciera cosas indignas de la divinidad, ya no sería potencia, sino impotencia; que es misericordioso, aunque es impasible (VIII): nosotros sentimos el efecto, pero él no siente

el afecto de su misericordia; que se apiada de los malos, aunque es justo (IX): contradicción que San Anselmo no pretende salvar sino recalcando que la suma bondad de Dios es un modo inefable de su perfecta justicia; y por otra parte nadie puede sostener que Dios no actúa con justicia. Y también es posible decir (X) que, castigando a los malos, Dios es justo con respecto a nosotros, y que, perdonándoles, es justo con respecto a sí mismo. Sin embargo (XI) no deja de ser justo con respecto a sí mismo también castigando a los malos, porque, en último término, lo justo es lo que él quiere, lo injusto, lo que él no quiere; y así salva a quien quiere, sin que haya la menor posibilidad esta vez, de entender la razón de sus actos. Además no debe decirse (XII) que posee alguna cualidad, sino que es esa misma cualidad en sí; por lo cual dista sumamente de los demás espíritus (XIII) que, por otra parte, son incircunscritos y eternos como Dios, aunque en un grado inferior; pues no tienen, como él, la perfecta eternidad (puesto que empiezan a ser), ni la perfecta ubicuidad (ya que pueden estar en varios lugares a la vez, pero no en todos).

Aquí San Anselmo suspende su exposición de los atributos divinos (XIV) para preguntar a su alma si ya encontró al Dios que buscaba: encontró algo de él, y por él lo encontró, pero no lo encontró tal como es en sí mismo; porque la verdad divina es inmensa y no puede la criatura entenderla toda. Luego (XV) Dios no es sólo algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna, sino también algo mayor que lo que puede pensarse. Habita una luz inaccesible (XVI), que la mente hu-

mana no puede alcanzar, aún cuando está, a pesar de ello, en lo más íntimo de nosotros. Nos oculta (XVII) su armonía y su belleza, que son inefables. El alma vuelve a lamentarse (XVIII), recordando su caída y el entorpecimiento consecutivo de sus sentidos espirituales.

Sin embargo, debe hacerse un esfuerzo último para entender la naturaleza divina en su inmensidad y su eternidad: Dios es único, sin composición de partes, y es todo lo que es siempre y en todo lugar; el tiempo o el espacio no lo contienen (XIX), porque caben en él que está fuera de ellos. Del mismo modo (XX) Dios está por encima de todas las cosas eternas, porque él las creó y abarca simultáneamente en su propia eternidad los momentos pasados, presentes y futuros de sus desarrollos eternos. Por lo cual (XXI) se llama a la eternidad divina siglo del siglo y siglos de los siglos. En una palabra (XXII), Dios es lo que es, algo siempre igual que se identifica con todas las perfecciones sin dejar de ser el bien único y sumo y, finalmente, (XXIII) una perfecta unidad en tres Personas.

Ahora el alma puede entregarse a su alegría (XXIV) tratando de prefigurarse las delicias encerradas en aquel bien absoluto, y de las cuales ya gozan los bienaventurados (XXV): no hay gozo natural, no hay aspiración humana que el bien sumo no pueda colmar de un modo inefable y estable; y ese gozo completo del bienaventurado se multiplica todavía, no sólo por el gozo de los demás bienaventurados y de los ángeles buenos, a quienes cada uno quiere como a sí mismo, sino más aún infinitamente por el gozo absoluto de Dios, a quien cada

uno quiere más que a sí mismo y a sus prójimos en bienaventuranza. El alma no podrá abarcar esa plenitud de gozo (XXVI) que excede sus posibilidades, pero se sumirá toda en ese gozo infinito, plenitud de amor y de conocimiento. San Anselmo no puede conseguir todo eso en este mundo, pero lo pide a Dios a fin de que lo reciba algún día, después de una vida que no sea más que un anhelo permanente y total de ello.

Proemio

DESPUES de haber publicado, apremiado por los pedidos de algunos hermanos, cierto opúsculo *(Monologion)* como ejemplo de meditación sobre la racionalidad de la fe,[1] desde el punto de vista de alguien que busca lo que ignora, razonando en silencio consigo mismo, me di cuenta de que está constituído por un encadenamiento de numerosos argumentos; entonces empecé a investigar si acaso no podría hallarse un argumento que no necesitase ningún otro para probarse a sí mismo, y que se bastase para asentar que Dios existe verdaderamente y es el bien supremo (que no necesita de ningún otro bien, pero que todo lo necesita para ser y ser bien), y para asentar todas nuestras creencias respecto de la sustancia divina.[2]

[1] En el vocabulario escolástico, *ratio* corresponde a concepto o definición. Sin embargo, aquí se trata más bien de comprobar racionalmente las afirmaciones de la fe, es decir, demostrar su racionalidad. Por eso VIGNAUX (*La pensée au Moyen Age,* pág. 28) propone la traducción que hemos adoptado. Solución que ratifica el mismo Anselmo al decir en el Prefacio del *Monologion* que sólo quiere valerse de la "necesidad de la razón" (*necessitas rationis*).

[2] Se ha buscado en SAN AGUSTÍN la fuente de esa prueba única y *a priori*. En su *De Trinitate* (VIII, 3), después de presentar una argumentación que el *Monologion* imitará (las co-

Dirigiendo mi pensamiento con frecuencia y celo hacia este punto, creía a veces poder alcanzar lo que estaba buscando, y otras veces el mismo objeto escapaba por completo a la penetración de mi espíritu; por fin, desesperado, quise desistir de esa investigación, como si versara sobre algo imposible de hallar. Tenía la firme voluntad de desterrar totalmente de mi espíritu ese pensamiento, para que no lo distrajese, por una ocupación inútil, de otros en que me era posible progresar; pero entonces, y cada vez más, empezó a invadirme con una especie de impunidad. Así fué cómo un día, cansado de haberme resistido con violencia a ese importuno pensamiento, aquello que había desesperado de encontrar se ofreció a mí en el mismo conflicto de ideas; por lo cual estudié cuidadosamente el pensamiento que, en mis inquietudes, desechaba.[3]

Opinando, pues, que el descubrimiento del que me

sas buenas no lo son más que por participación de un Bien absoluto, que es Dios), este autor escribe: "Si has podido divisar el bien en sí mismo, prescindiendo de aquellas cosas (buenas), has divisado a Dios". San Anselmo tratará de probar que esa posibilidad no sólo existe, sino que también es una necesidad.

[3] El argumento descubierto por San Anselmo no es, pues, según su mismo autor, tan evidente por sí mismo como para imponerse a primera vista. Es el producto de una lucha interior en pos de un cierto conocimiento racional de Dios, y esta lucha está en relación con el estado de ánimo que va a reflejarse en el primer capítulo.

regocijaba podría agradar al que lo leyere, si fuera puesto por escrito, escribí un opúsculo sobre aquel tema y sobre algunos más, desde el punto de vista de alguien que se esfuerza por elevar su mente a la contemplación de Dios y que trata de entender lo que cree. Ni este opúsculo, ni el otro, que mencioné más arriba, me parecían dignos del nombre de libro, ni de llevar el nombre del autor; sin embargo, como no podían publicarse sin un título cualquiera que, de cierto modo, invitase a leerlos a aquellos en cuyas manos pudiesen caer, le dí uno a cada uno, llamando al primero *Exemplum meditandi de ratione fidei* [Ejemplo de meditación sobre la racionalidad de la fe] y al siguiente. *Fides quaerens intellectum* [La fe en busca del entendimiento].

Pero varias personas ya los habían copiado con esos títulos, cuando algunos me obligaron a ponerles mi nombre, y sobre todo el reverendo arzobispo de Lyon, Hugo, que actuaba de legado apostólico en Galia, y que me lo ordenó por su autoridad apostólica. Para mayor conveniencia llamé al primero *Monologion*, es decir, Soliloquio, y al segundo *Proslogion*, es decir, Alocución.[4]

[4] Entre las cartas de San Anselmo que se han conservado, hay una, dirigida al arzobispo de Lyon, Hugo (libro II, epístola 17), en la que el autor pide la rectificación de los dos títulos: sustituye *Monoloquium* y *Alloquium*, términos elegidos en primer lugar, por *Monologion* y *Proslogion*. No indica el motivo de su preferencia por las formas griegas.

CAPÍTULO I

Exhortación del espíritu a la contemplación de Dios.

Y ahora, pobre hombre, huye por un momento de tus ocupaciones, despréndete un poco de tus pensamientos tumultuosos. Ahora desecha tus onerosas preocupaciones, pospón tus fatigosas actividades. Entrégate algo a Dios, y descansa algo en él. Entra en el refugio de tu espíritu, excluye todo excepto a Dios y lo que te ayude a buscarlo, y, cerrada la puerta, búscalo.[1]

Ahora di, todo mi corazón, dile a Dios: *Busco tu rostro, tu rostro busco, Señor* (*Salmos*, XXVI, 8).[2] Ahora bien, tú, Señor mi Dios, enseña a mi corazón dónde y cómo buscarte, dónde y cómo encontrarte. Señor, si no estás aquí ¿dónde he de buscarte en tu ausencia? Si estás en todas partes ¿por qué no te veo presente? Pero es cierto que moras en una luz inaccesible; y ¿dónde está esa luz inaccesible y cómo llegaré a ella? ¿Quién me

[1] La argumentación del *Proslogion* no toma nada prestado del mundo exterior: es un momento de la vida contemplativa; en su soledad, el monje no admite más que la idea de Dios.

[2] Anselmo adapta el salmo que dice: "Busqué tu rostro, Señor; tu rostro buscaré"; así lo cita en el capítulo XVIII. Por su parte, la *Vulgata* traduce: "Mi rostro te buscó; tu rostro, Señor, buscaré".

conducirá y me introducirá en ella, para que te vea en ella? Además, ¿por qué señas, bajo qué faz te buscaré? No te vi nunca, Señor mi Dios, no conozco tu faz. ¿Qué hará, pues, Señor altísimo, qué hará el que está desterrado lejos de ti? ¿Qué hará tu siervo que ansía tu amor y que queda tan separado de tu faz? Anhela verte, y tu faz está demasiado alejada de él. Desea acercarse a ti, y es inaccesible tu morada. Quiere encontrarte, y no conoce tu lugar. Aspira a buscarte, e ignora tu rostro. Señor, tú eres mi Dios, y tú eres mi Señor, y jamás te he visto. Tú me hiciste y me rehiciste, y todos mi bienes me los conferiste; y aún no te conozco. En fin, he sido hecho para verte, y aquello para lo cual he sido hecho nunca aún lo hice. ¡Oh miserable suerte del hombre, que perdió aquello para lo cual ha sido hecho![3] ¡Oh dura y siniestra caída ésta! ¡Ay! ¿Qué perdió y qué encontró? ¿Qué cosa se alejó y cuál se quedó? Perdió la beatitud para la que ha sido hecho, y encontró la miseria para la que no ha sido hecho. Se alejó aquello sin lo cual es infeliz, y se quedó aquello que por sí mismo no

[3] El pecado original, consecuencia de la caída de Adán, es el supuesto indispensable de la prueba de San Anselmo. Sin el pecado, el hombre contemplaría naturalmente la esencia de Dios (como sólo lo hacen ahora los bienaventurados). Pues no habría por qué ir en busca de una racionalización de la fe: tendríamos una visión racional de Dios, y la fe (es decir, la creencia en aquello que no se ve) no existiría.

es más que miseria. Entonces comía el hombre el pan de los Ángeles, que ahora apetece; ahora come el pan de los dolores, que entonces no conocía. ¡Ay, aflicción pública de los hombres, gemido universal de los hijos de Adán! Él eructaba de saciedad, nosotros suspiramos de hambre. Él tenía la abundancia, nosotros mendigamos. Él poseía, en su dicha, y todo lo abandonó desgraciadamente; nosotros carecemos de todo, en nuestra desdicha, deseamos miserablemente, y ¡ay! nos quedamos sin nada. ¿Por qué no conservó para nosotros —que fácilmente lo podía— aquello que había de faltarnos tan penosamente? ¿Por qué nos privó de la luz y nos rodeó de tinieblas? ¿Por qué nos quitó la vida y nos infligió la muerte? En nuestra desgracia, ¿de dónde hemos sido expulsados? ¿a dónde empujados? ¿de dónde precipitados? ¿a dónde sepultados? De nuestra patria hacia el exilio, de la visión de Dios hacia la ceguera nuestra, del gozo de la inmortalidad hacia la amargura y el horror de la muerte. ¡Cambio desdichado de tanto bien en tanta miseria! Daño grave, dolor grave, conjunto grave. Pero ¡ay! desdichado de mí, yo, uno de entre los hijos desdichados de Eva y alejados de Dios, ¿qué empecé? ¿qué hice? ¿a dónde tendía? ¿a dónde llegué? ¿a qué aspiraba? ¿por qué suspiro? Busqué lo bueno, y he aquí la turbación; tendía hacia Dios, y tropecé conmigo mismo. Buscaba descanso en mi retiro, y encontré en mis adentros tribu-

lación y dolor. Quería que el regocijo de mi mente me hiciese reir, y el gemido de mi corazón me obliga a rugir. Esperaba alegría, y he aquí la fuente densa de mis suspiros.

Y tú, Señor, ¿hasta cuándo? ¿Hasta cuándo, Señor, te olvidarás de nosotros? ¿Hasta cuándo desviarás tu faz de nosotros? ¿Cuándo mirarás hacia nosotros y nos oirás? ¿Cuándo iluminarás nuestros ojos, y nos mostrarás tu faz?[4] ¿Cuándo te devolverás a nosotros? Mira, Señor, hacia nosotros, óyenos, ilumínanos, muéstrate a nosotros. Devuélvete a nosotros, para que tengamos un bien sin el cual tanto mal tenemos. Ten piedad de nuestros esfuerzos, y de nuestras aspiraciones hacia ti, que nada podemos sin ti. Nos invitas, ayúdanos. Te suplico,

[4] El hombre caído no puede levantarse por sí mismo; necesita el auxilio de la gracia gratuita de Dios. De modo que la gracia viene a ser la segunda presuposición de la prueba ontológica: interviene suministrando a Anselmo la creencia de que Dios existe y, por tanto, una idea acerca del objeto de la fe (aquella idea que el creyente podrá proponer al incrédulo y cuyo análisis se identifica con el desarrollo del argumento). Pero la gracia interviene también en la invención de la prueba, es decir, sugiriéndola a su autor: de acuerdo a la doctrina agustiniana, nuestra sabiduría se cifra en una participación de las Ideas divinas, cuya luz nos ilumina. Ahora bien, Anselmo recibió de Dios una gracia o iluminación especial al descubrir su demostración: Dios proyectó sobre la idea de la Divinidad, depositada en la mente de Anselmo, una luz particular que puso de relieve ciertas consecuencias hasta entonces desconocidas.

Señor, no me dejes desesperar suspirando, pero hazme respirar esperando. Te suplico, Señor, amargo es mi corazón por su desolación, suavízalo con tu consuelo. Te suplico, Señor, hambriento empecé a buscarte, no me dejes en ayunas de ti; famélico me acerqué, no me dejes retroceder. Pobre vine hacia el rico, mísero hacia el misericordioso, no me dejes volver vacío y despreciado. Y si estoy suspirando antes de haber comido, después de mis suspiros dame con qué comer. Encorvado, Señor, sólo puedo mirar hacia abajo; levántame, para que pueda tender hacia arriba. Mis iniquidades me vienen por encima de la cabeza; me envuelven, y como un fardo pesado, me agobian. Libérame, descárgame, para que su abismo no me apriete en su boca; permíteme mirar hacia tu luz, aunque sea desde lejos o desde la profundidad. Enséñame a buscarte, y muéstrate a aquel que te busca; pues no puedo ni buscarte si no me lo enseñas, ni encontrarte si no te muestras. Que te busque deseándote, te desee buscándote, te encuentre amándote, te ame encontrándote. Confieso, Señor, y te lo agradezco, que creaste en mí esa imagen tuya, para que, recordándote, yo piense en ti y te ame; pero está tan borrada por la atrición de los vicios, tan ennegrecida por el humo de los pecados, que no puede cumplir su fin si tú no la renuevas y la reforma.

No intento, Señor, penetrar tu altura, pues yo no

comparo en ningún modo mi entendimiento con ella; pero deseo entender algo de tu verdad, en que cree mi corazón y que ama. Por tanto, no trato de entender para creer, sino que creo para entender. Pues creo que no puedo entender sin haber creído antes.[5]

[5] Ya limita Anselmo sus pretensiones: no espera conocer a Dios mismo, sino contemplar "algo" de él, es decir, su idea, que la fe suscita o, por lo menos, vigoriza. Luego este conocimiento imperfecto presupone la fe. *Credo ut intelligam*, creo para entender, fórmula clásica de la Alta edad media, inspirada por Isaías (cf. *Introducción*, pág. XXIV), aparece claramente en SAN AGUSTÍN, que escribe lo siguiente: "No creyeron porque conocieron, sino que creyeron para que conociesen: pues creemos para conocer, no conocemos para creer... Luego la fe consiste en creer aquello que no se ve, la verdad en ver aquello en que se ha creído" (*In Evangelium Joannis*, XL).

CAPÍTULO II

Que Dios existe verdaderamente.

Luego, Señor, tú que das el entendimiento a la fe, dame de entender, tanto como consideres bueno, que tú eres como creemos y lo que creemos. Y bien, creemos que tú eres algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna. Ahora, ¿acaso no existe esta naturaleza porque *dijo el necio en su corazón: no hay Dios?* (*Salmos* XIII, 1). Pero por cierto ese mismo necio, cuando oye lo que estoy diciendo, es decir algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna, entiende lo que oye y lo que entiende está en su entendimiento, aún cuando no entienda que ese algo existe. En efecto, una cosa es la presencia de algo en el entendimiento, otra cosa es entender que ese algo existe. Así, cuando el pintor piensa con anticipación el objeto que está por hacer, ya lo tiene en su entendimiento, pero no entiende todavía como existente algo que no ha sido hecho aún. En cambio, cuando ya lo ha pintado, primero lo tiene en su entendimiento y, además, entiende como existente la cosa que hizo. Luego el mismo necio ha de convencerse de que existe en el entendimiento algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna, porque oyéndolo lo entiende, y todo lo entendido está en el entendimiento. Y por cierto, aquello mayor que lo cual es imposible pensar nada no puede estar en el entendimiento sólo. En efecto, si estuviera en el entendimiento sólo, podría pensarse que existe además en realidad, lo que sería algo mayor.[1] Luego si aquello mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna está en el entendimiento sólo, aquello mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado viene a ser algo mayor que lo cual es posible pensar algo: y esto, evidentemente, no puede ser. Luego, a todas luces, existe algo mayor que lo cual no se puede pensar cosa alguna, tanto en el entendimiento como en la realidad.

[1] He aquí el punto neurálgico de la famosa prueba: para San Anselmo, el existir sólo en el entendimiento y el existir en la realidad a la par que en el entendimiento son dos grados de existencia; cada uno corresponde a una idea, pero la segunda idea encierra más perfección y, *por consiguiente,* más realidad que la primera. En LEIBNIZ se encontrará algo parecido, respecto de las ideas divinas: "cada posible tiene derecho a pretender la existencia según la perfección que encierre" (*Monadología,* § 54). Para los adversarios de Anselmo, no hay este tránsito de las esencias a las existencias. Las últimas se prueban por la experiencia, o a partir de hechos dados en la experiencia; en cuanto a las esencias, son estructuras abstractas que no tienen realidad fuera del entendimiento divino o humano, o como dice Gaunilo, de la vida psíquica (cf. § III).

CAPÍTULO III

Que no puede pensarse que Dios no existe.

Dios existe con tanta verdad que no puede pensarse que no existe. En efecto, puede pensarse algo que existe y cuya inexistencia no pueda pensarse, y eso es algo mayor que aquello cuya inexistencia puede ser pensada. Por tanto, si puede pensarse la inexistencia de algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna, aquello mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado no es algo mayor que lo cual nada puede ser pensado; y eso resulta contradictorio.[1] Así, pues, es tan cierto que existe algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna, que es imposible pensar que no existe. Y tú eres ese algo, Señor Dios nuestro. Luego es tan cierto que existes, Señor Dios mío, que es imposible pensar que no existes; y con razón. En efecto, si alguna mente pudiese pensar algo mejor que tú, se levantaría la criatura por

[1] Esa frase es un buen ejemplo del estilo dialéctico de Anselmo, tan distinto, como se ve, de su estilo literario (cf. capítulo I). Significa sencillamente, una vez quitadas las repeticiones, que el Ser insuperable dejaría de serlo si fuera posible imaginar su inexistencia. Así, pues, la idea que representa el Absoluto se impone a Anselmo con tanta fuerza que llega a probar no sólo que Dios existe, sino también que debe existir.

encima de su creador, y abriría juicio respecto de su creador: lo que es francamente absurdo. Y por otra parte, puede pensarse la inexistencia de cuanto existe fuera de ti solo. Por tanto, tú solo entre todos posees el ser del modo más verdadero y, luego, del modo más perfecto; porque las demás cosas que existen, no existen de ese modo verdadero, y tienen de consiguiente un ser menor. ¿Por qué, pues, *dijo el necio en su corazón: no hay Dios,* cuando para la mente racional resulta tan manifiesto que tú eres él que más existe entre todos? ¿Por qué, sino porque es estúpido y necio?

CAPÍTULO IV

Cómo dijo el necio en su corazón algo que no puede pensarse.

Pero ¿cómo dijo él en su corazón algo que no pudo pensar? o ¿cómo no pudo pensar lo que dijo en su corazón, puesto que es lo mismo decir en el corazón y pensar? Si, o mejor dicho, puesto que verdaderamente pensó (ya que dijo en su corazón) y a la par no dijo en su corazón (ya que no pudo pensar), resulta que no hay un solo modo de decir en el corazón o de pensar. En efecto, no se piensa una cosa del mismo modo cuando se piensa la palabra que la significa que cuando se entiende la misma esencia de la cosa. Pues, del primer modo es posible pensar que Dios no existe, pero del segundo modo no lo es, ni mucho menos. Por tanto, nadie que entienda lo que es Dios puede pensar que Dios no es, a no ser que él diga esas palabras en su corazón sin ningún significado o con algún significado extraño.[1] Porque Dios es aquello mayor que lo cual no puede pensarse cosa

[1] Al sostener la fuerza demostrativa de su prueba *a priori*, Anselmo se obliga, por ello mismo, a explicar cómo el incrédulo puede resistirla. No tiene más remedio que negar la capacidad intelectual o la buena fe de su adversario. Gaunilo tratará de justificar al incrédulo, en cuanto pretende a la vez pensar y rechazar el argumento.

alguna. El que bien entiende esto, también entiende que Dios existe de modo que la posibilidad de su inexistencia no cabe en el pensamiento. Luego, el que entiende que Dios existe de ese modo no puede pensar que Dios no existe.

Te agradezco, Señor bueno, te agradezco: lo que antes me dabas, a que lo creyese, ya lo iluminas, a que lo entienda; de tal manera que si yo quisiera creer que tú no existes, no podría dejar de entenderlo.[2]

[2] Aquí el racionalismo de Anselmo alcanza su punto máximo: al parecer, desemboca en una teología natural, sin la fe. Pero es preciso recordar que en tal caso este "naturalismo" no sería una preparación para la fe, sino el último término de un proceso cuya raíz es la fe. Anselmo no sale del marco agustiniano: la iluminación (efecto de la gracia) ha restaurado parcialmente la naturaleza primitiva, de modo que la fe (creencia en aquello que no se ve) se deja sustituir por la verdad (visión de aquello en que se ha creído). Por otra parte, esa verdad no llegará a ser total: no se identificará con la visión intuitiva.

CAPITULO V

Que Dios es todo lo que más vale ser que no ser, y que siendo el único que existe por sí mismo, hace de nada todo lo demás.

Pues, ¿qué eres tú, Señor Dios, mayor que el cual no puede pensarse cosa alguna? Pero ¿quién eres, lo más eminente de todo, lo único que existe por sí mismo y que hizo de nada todo lo demás? En efecto, todo lo que difiere de eso es menor que lo que puede ser pensado, es decir, algo que no puede pensarse respecto de ti. ¿Qué bien puede faltar entonces al bien supremo, mediante el cual existe todo lo bueno? Tú eres, pues, justo, veraz, feliz y todo lo que más vale ser que no ser; y efectivamente más vale ser justo que injusto, feliz que infeliz.[1]

[1] Ahora empieza el estudio de los atributos de Dios. Dos elementos se juntan: por un lado, la idea de Dios, es decir, un ser inteligible que se caracteriza por su expansionismo (si se puede hablar así) o su tendencia a alcanzar y sobrepasar en todas partes los límites del pensamiento. Por otro lado, hay cuanto nuestro espíritu suministra a esa idea para alimentarla, ante todo los valores humanos, de los que la idea se apodera para llevarlos a lo absoluto, convirtiéndolos en perfecciones divinas. De ahí el problema de acordar entre sí esas perfecciones absolutas dentro de la idea de Dios.

CAPITULO VI

Cómo es sensible, si bien no es cuerpo.

Pero, siendo mejor ser sensible, omnipotente, misericordioso, impasible, que no serlo, ¿cómo eres tú sensible, si no eres cuerpo? ¿u omnipotente, si no lo puedes todo? ¿o misericordioso a la par que impasible? Pues si sólo los cuerpos son sensibles, puesto que los sentidos están relacionados con el cuerpo y están en el cuerpo, ¿cómo eres sensible, si no eres un cuerpo, pero sí el espíritu supremo que vale más que el cuerpo?

Pero si el sentir no es sino el conocer, o no tiene otro fin que el conocimiento, el que siente conoce conforme a la propiedad de sus sentidos: así se conocen los colores por la vista, los sabores por el gusto; por tanto, no es inconveniente decir que donde de algún modo hay conocer, también de algún modo hay sentir. Luego, Señor, aunque no eres cuerpo, no obstante es cierto que tienes una suprema sensibilidad, del mismo modo que tienes un supremo conocimiento de todo, es decir, de un modo que no conviene al animal, que conoce por medio del sentido corporal.[1]

[1] La solución de esta primera dificultad se consigue quitando a la palabra "sentir" su significado natural. Es la única vía verdaderamente teológica, es decir, por la cual se salva-

guarda la trascendencia de Dios. Pero, en cambio, los términos que expresan nuestros valores o perfecciones relativas tienden a vaciarse de su contenido.

CAPÍTULO VII

Cómo es omnipotente, si bien son muchas las cosas que no puede hacer.

Pero. ¿cómo eres omnipotente, si no lo puedes todo? O si no puedes corromperte, ni mentir, ni hacer que lo verdadero sea falso o que lo hecho no esté hecho, y varias cosas semejantes, ¿cómo lo puedes todo? ¿Acaso no sería impotencia, y no potencia, el poder de hacer esto? En efecto, el que puede hacer esto, puede lo que no le corresponde y que no debe hacer; cuanto más puede hacerlo, tanto más la adversidad y la perversidad pueden contra él, y tanto menos él puede contra ellas. Luego, el que puede esto, no puede por potencia, sino por impotencia. Por lo tanto, cuando de él se dice que puede, no es que pueda por sí mismo, sino que deja, por su impotencia, que otro tenga poder sobre él; es algún otro modo de hablar, una de esas muchas impropiedades que decimos, como cuando usamos "ser" en lugar de "no ser", y "hacer" en lugar de "no hacer" o de "no hacer nada". Pues decimos a menudo al que niega la existencia de una cosa: eso es, tal como dices que es; aún cuando parecería mucho más apropiado decir: eso no es, tal como dices que no es. También decimos: éste está sentado, como lo hace tal otro; o: éste descansa, como lo

hace tal otro, aunque el estar sentado es un cierto modo de no hacer y el descansar un no hacer nada. Pues de la misma manera, cuando se dice de alguien que tiene el poder de hacer o de sufrir algo que no le corresponde y que no debe hacer, por potencia se entiende impotencia: cuanto más, en efecto, él tiene esa potencia, tanto más la adversidad y la perversidad son potentes contra él, y él impotente contra ellas. Luego, Señor Dios mío, resulta que tienes una omnipotencia más verdadera, ya que no puedes nada por impotencia y que nada puede contra ti.[1]

[1] Anselmo volvió sobre este particular en el *Cur Deus homo* (XVIII) con más detalle, pero sin apartarse de la doctrina expresada aquí. "Todo cuanto es necesario o imposible, dice, lo es porque Dios lo quiere así". Por ello, los límites de la potencia de Dios no ponen de manifiesto su impotencia, sino su libre voluntad. De ahí la crítica del lenguaje corriente. Sin embargo, el que (por ejemplo) Dios no pueda mentir ni hacer nada que no deba, parece ser un efecto de nuestras exigencias humanas en materia de perfección, más bien que de la libertad de Dios. En la tradición agustiniana o tomista, Dios elige los valores de acuerdo a los requisitos de su naturaleza (tal como la concebimos), y no por un acto arbitrario de su voluntad (según la opinión sostenida ulteriormente por los teólogos escotistas y occamistas).

CAPÍTULO VIII

Cómo es misericordioso e impasible.

Pero, ¿cómo eres misericordioso e impasible a la vez? En efecto, si eres misericordioso, tú no compadeces; si no compadeces, no tienes un corazón miserable por compasión hacia el miserable, como es propio del misericordioso. Mas si no eres misericordioso, ¿de dónde les viene a los miserables tanto consuelo? ¿Cómo eres, pues, y no eres misericordioso, Señor, sino porque lo eres según nosotros, y no lo eres según ti mismo? Tú lo eres según nuestro sentido, y no lo eres según el tuyo. Entonces, cuando miras a los miserables que somos, nosotros sentimos el efecto, pero tú no sientes el afecto de la misericordia. Pues bien, tú eres misericordioso, porque salvas a los miserables y perdonas a tus pecadores; y no eres misericordioso, porque no te afecta ninguna compasión hacia la miseria.[1]

[1] Vuelve a aparecer el razonamiento ya esbozado en el capítulo VI: no hay similitud entre la psicología de Dios y la humana. De modo que la misericordia divina se mide por sus efectos, no por un estado de ánimo análogo al nuestro.

CAPÍTULO IX

Cómo, siendo total y sumamente justo, perdona a los malos, y se apiada de los malos con justicia.

Pero, ¿cómo perdonas a los malos, si eres total y sumamente justo? ¿Cómo, pues, siendo total y sumamente justo, haces algo que no es justo? O ¿cuál es esa justicia que regala la vida eterna a quien merece la muerte eterna? ¿Por qué, entonces, buen Dios, bueno con los buenos y los malos, salvas tú a los malos, si esto no es justo y tú no haces nada que no sea justo? ¿Es porque tu bondad es incomprensible que esto queda sepultado en la luz inaccesible que habitas? Efectivamente, en lo más alto y lo más secreto de tu bondad yace la fuente de donde mana el río de tu misericordia. Pues, aunque eres total y sumamente justo, eres no obstante benevolente aún para con los malos; porque eres total y sumamente bueno. Y serías bueno si no fueras benevolente para con ningún malo. Pues ser bueno con los buenos y los malos a la vez, es mejor que no serlo sino sólo con los buenos, y ser bueno con los malos castigándolos y perdonándolos a la vez, es mejor que no serlo sino castigándolos. Luego tú eres misericordioso por ser total y sumamente bueno.

Quizá pueda entenderse por qué retribuyes a los buenos con bienes y a los malos con males, pero uno ha de preguntarse con asombro por qué tú, ser total y sumamente justo y sin necesidad de nada, retribuyes con bienes a tus malos y tus culpables. ¡Oh profundidad de tu bondad, Dios mío! Se ve y no se ve de dónde viene tu misericordia. Se ve confusamente de dónde mana el río, y no se ve claramente la fuente de donde nace. Porque es propio de la plenitud de tu bondad que tú seas piadoso para con los pecadores, y porque yace en la profundidad de tu bondad la razón de que lo seas. Así, pues, cuando retribuyes a los buenos con bienes y a los malos con males, aunque lo haces por bondad, parece sin embargo, que lo exija una razón de justicia. Pero cuando retribuyes a los malos con bienes, no sólo se sabe que la suma bondad lo quiso hacer, sino también se desea saber por qué la suma justicia lo pudo querer. ¡Oh misericordia, de qué opulenta dulzura, de qué dulce opulencia dimanas hacia nosotros! ¡Oh inmensidad de la bondad de Dios, con qué afecto tienes que ser amada por los pecadores! Salvas a los justos, a quienes la justicia asiste, y libras a los injustos, a quienes la justicia condena; a los unos con la ayuda de sus méritos, a los otros a pesar de sus deméritos; a los unos reconociendo los bienes que tú les diste, a los otros ignorando los males que tú odias. ¡Oh inmensa bondad, que así sobrepasas cualquier entendimiento, venga sobre mí esa misericordia, que pro-

cede de aquella opulencia tuya; que fluyendo de ti, influya en mí; perdona por clemencia, para que no castigues por justicia. Pues, si bien es difícil entender cómo tu misericordia no dista de tu justicia, no obstante es preciso creer que hay, no digo un conflicto, sino al revés, un acuerdo real, entre tu justicia y lo que dimana de tu bondad (la cual no puede existir sin justicia). Ahora bien, si eres misericordioso porque eres sumamente bueno, y si eres sumamente bueno sólo porque eres sumamente justo, resulta que en realidad eres misericordioso porque eres sumamente justo. Ayúdame, Dios justo y misericordioso, cuya luz busco, ayúdame para que entienda lo que digo.[1]

Luego es cierto que eres misericordioso por ser justo. Entonces, ¿acaso nace tu misericordia de tu justicia? Entonces, ¿perdonas a los malos por justicia? Si es así, Señor, si es así, enséñame cómo lo es. ¿Será porque

[1] Ejemplo típico de la dificultad que encuentra San Anselmo para conciliar dos perfecciones divinas (la bondad y la justicia), que parecen contradictorias. La actitud del autor se asemeja mucho a la de Bossuet cuando escribe lo siguiente: "La primera regla de nuestra lógica es que nunca se debe abandonar las verdades ya conocidas, cualesquiera sean las dificultades que surgen cuando se quiere conciliarlas: sino que, al contrario, se debe coger siempre fuertemente, por decirlo así, los dos extremos de la cadena, aunque no se vea siempre el medio por donde sigue el encadenamiento" (*Traité du libre-arbitre*, cap. IV).

es justo que tú seas tan bueno que sea imposible entenderte mejor, o tan poderoso en tu operación que sea imposible pensarte más poderoso? En efecto, ¿no es esa la cosa más justa que pueda haber? Ahora eso no podría ocurrir de este modo, si fueses bueno sólo retribuyendo y no perdonando, o si volvieses buenos sólo a los buenos, y no también a los malos. Por lo cual es justo que perdones a los malos, y que los vuelvas buenos, de malos que eran. En fin, lo que no se hace con justicia no debe hacerse, y lo que no debe hacerse se hace con injusticia. Luego, si no te apiadas con justicia de los malos, no debes apiadarte; y si no debes apiadarte, con injusticia te apiadas: pues bien, si no es legítimo concluir de este modo, es legítimo creer que tú te apiadas con justicia de los malos.[2]

[2] San Anselmo llega al límite de su dialéctica. Apela a la autoridad, preparando la solución del capítulo XI.

CAPÍTULO X

Cómo castiga con justicia y perdona con justicia a los malos.

Pero es justo también que castigues a los malos: en efecto, si los buenos reciben bienes y los malos males ¿puede haber algo más justo? ¿Cómo, pues, es justo simultáneamente que castigues a los malos y que los perdones? ¿No será acaso porque tienes dos modos distintos de actuar justamente, uno cuando castigas a los malos, y otro cuando los perdonas? Cuando castigas a los malos, es justo, porque corresponde a sus méritos; y cuando perdonas a los malos, también es justo, porque es congruente, no con sus méritos, sino con tu bondad. Pues, perdonando a los malos, eres justo con respecto a ti y no a nosotros, del mismo modo que eres misericordioso con respecto a nosotros y no a ti;[1] y puesto que salvándonos, cuando podrías condenarnos con justicia, eres misericordioso, no por el afecto que sientes, sino por el efecto que sentimos, del mismo modo eres justo, no por devolvernos nuestro débito, sino por hacer lo que es conveniente para el ser sumamente bueno que eres. Así, pues, sin contradicción, castigas con justicia y con justicia perdonas.

[1] Cf. capítulo VIII.

CAPÍTULO XI

Cómo todas las vías del Señor son misericordia y verdad, y cómo, sin embargo, Dios es justo en todas sus vías.

Pero, ¿acaso no es justo según tú, Señor, que castigues a los malos? Por cierto, es justo. Lo que no serías si devolvieras sólo el bien a los buenos, y no el mal a los malos. Es más justo, en efecto, retribuir los méritos de los buenos y de los malos, que retribuir únicamente los de los buenos. Por eso, es justo según tú, Señor justo y benigno, que castigues y que perdones. Así, pues, es cierto que *todas las vías del Señor son misericordia y verdad* (*Salmos*, XXIV, 12) y que, sin embargo, *justo es el Señor en todas sus vías* (*Salmos*, CXLIV, 17) y sin ninguna contradicción, porque no es justo que se salven aquellos a quienes quieres castigar, ni que se pierdan aquellos a quienes quieres perdonar. Pues sólo es justo lo que quieres e injusto lo que no quieres. Luego, de tu justicia nace tu misericordia, porque es justo que seas bueno de modo que lo seas también perdonando. Y quizá será por eso que el sumamente justo puede querer la salvación de los malos. Pero si es posible entender de algún modo por qué puedes querer la salvación de los malos, por cierto no hay ningún modo de comprender por qué, entre hombres de

igual malicia, salvas más bien a éstos que a aquéllos por tu suma bondad, y condenas más bien a aquéllos que a éstos por tu suma justicia.[1]

Luego es así cómo eres verdaderamente sensible, omnipotente, misericordioso e impasible, lo mismo que eres vivo, sabio, bueno, beato, eterno y cuanto más vale ser que no ser.

[1] La dialéctica se detiene en su esfuerzo de conciliación. Puesto que no podemos negar a Dios la perfección de la justicia, es preciso reconocer que la justicia divina supera los límites de nuestra mente creada: es a la vez justicia y misericordia. San Anselmo se vuelve aparentemente hacia una opinión famosa de SAN AGUSTÍN, según la cual Dios no deja de ser justo aún cuando hace cosas "que el hombre no podría hacer sin incurrir en la injusticia" (*Opus imperfectum* [Obra inconclusa], III, 24). Pero entonces se trata de una justicia trascendente, inexplicable y más todavía si interviene (como aquí) el misterio de la predestinación. Por otra parte, ya se ha visto (en la nota del capítulo VII) que la fórmula "sólo es justo lo que quieres" no debe interpretarse como una anticipación de Anselmo al voluntarismo de Escoto u Occam.

CAPÍTULO XII

Que Dios es la vida misma por la que vive, y así sucesivamente.

Por cierto, lo que eres, no lo eres sino por ti mismo. Luego tú eres la vida misma por la que vives, y la sabiduría por la que eres sabio, y la bondad misma por la que eres bueno con los buenos y los malos, y así sucesivamente.

CAPÍTULO XIII

Cómo Dios sólo es incircunscrito y eterno, aunque los demás espíritus son incircunscritos y eternos.

Pero cuantos seres quedan limitados de algún modo, por el lugar o el tiempo, son inferiores a los que no están regidos por ninguna ley de lugar o de tiempo. Puesto que no hay nada mayor que tú, no eres cohibido por ningún lugar o tiempo, sino que estás en todas partes y eres siempre. Por lo cual, de ti sólo puede decirse que eres incircunscrito y eterno. Pero, ¿cómo puede decirse también de los demás espíritus que son incircunscritos y eternos. Pues tú solo eres eterno, porque solo entre todos no empiezas a ser, lo mismo que no dejas de ser. Pero ¿cómo tú solo eres incircunscrito? ¿Acaso será porque el espíritu creado es circunscrito en comparación contigo, mientras que es incircunscrito en comparación con el cuerpo? Una cosa es absolutamente circunscrita sí, encontrándose toda en un lugar, no puede estar al mismo tiempo en otro lugar; lo que sólo ocurre en las cosas corporales. En cambio, una cosa es incircunscrita cuando está toda en todas partes al mismo tiempo; y eso se entiende de ti únicamente. Por fin, una cosa es circunscrita e incircunscrita a la vez, cuando, si se encuentra toda en un lugar, puede estar simultáneamente

en otro lugar, aunque no en todas partes; lo que es propio, como se sabe, de los espíritus creados.[1] Porque si el alma no estuviera toda en cada uno de los miembros de su cuerpo, no sentiría, toda ella, en cada uno de ellos. Luego, Señor, tú eres el único incircunscrito y eterno, aunque los demás espíritus también son incircunscritos y eternos.

[1] Este capítulo tiene por objeto establecer las diferencias que median entre la espiritualidad divina y las distintas formas de espiritualidad creada (inclusive las más altas).

CAPÍTULO XIV

Cómo y por qué los que buscan a Dios lo ven y no lo ven.

¿Encontraste, mi alma, lo que buscabas? Buscabas a Dios, y encontraste que es algo superior a todo y mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna; y ese algo es la vida misma, la luz, la sabiduría, la bondad, la felicidad eterna y la feliz eternidad: y ese algo está en todas partes y es siempre. Pues, si no encontraste a tu Dios ¿cómo es Dios aquello que encontraste y que entendiste con tan certera verdad y tan verdadera certidumbre? Pero si lo encontraste ¿por qué no sientes que lo has encontrado? ¿Por qué, Señor mío, no te siente mi alma, si a ti te encontró? ¿Acaso no encontró al que encontró ser la luz y la verdad? ¿Y cómo lo entendió, si no es viendo la luz y la verdad? O, ¿cómo pudo entender algo de ti si no es por tu luz y tu verdad? Luego, si vió la luz y la verdad, a ti te vió: si no te vió, tampoco vió la luz ni la verdad. ¿Acaso fué la verdad y la luz, lo que vió, y, sin embargo, todavía no te vió, porque te vió en cierta medida, pero no te vió tal como eres? Oh Señor mi Dios, mi creador y recreador, di a mi alma deseosa de ti lo que eres además de lo que vió, para que vea en su pureza lo que está deseando. Se esfuerza por ver

más, y, más allá de lo que ha visto, no ve nada, sino tinieblas.[1] Mejor dicho, no ve las tinieblas, puesto que no las hay en ti, pero ve que no puede ver más a causa de sus propias tinieblas. ¿Por qué eso, Señor, por qué eso? ¿Se oscureció su vista por su propia debilidad, o se cegó por tu resplandor? Con toda seguridad, ella es a la vez oscurecida en sí misma y cegada por ti: queda confundida por su limitación, y abrumada por tu inmensidad; a la vez apretada por su angostura y vencida por tu amplitud. Pues, ¡qué profusa es aquella luz, de la que sacan su resplandor todas las verdades que se dejan apercibir por la mente racional! ¡Qué amplia es aquella verdad en que cabe todo lo verdadero y fuera de la cual no hay sino la nada y lo falso! ¡Qué inmensa es, ya que descubre en una sola mirada cuantas cosas han sido hechas, viendo por qué, por quién y cómo han sido hechas de nada! ¡Cuánta pureza, cuánta simplicidad, cuánta certidumbre y cuánto esplendor aquí se encuentran! Por cierto, más de lo que a la criatura le cabe entender.

[1] Dios en su esencia es algo más que la idea de Dios. La fe en busca del entendimiento no puede hallar sino una idea, y no obstante, sigue exigiendo más, porque intuye riquezas que exceden las que caben en la idea. La devoción, que ya inspiró la investigación intelectual, vuelve a imponerse —así como el estilo lírico, propio de ella.

CAPÍTULO XV

Que Dios es mayor que lo que puede pensarse.

Luego, Señor, tú no eres sólo algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna, sino que eres algo mayor que lo que puede pensarse.[1] En efecto, siendo pensable la existencia de una cosa parecida, si tú no eres esa misma cosa, es posible pensar algo mayor que tú: lo que no puede ser.

[1] La decepción y las quejas expresadas en el capítulo anterior reciben ahora su formulación racional, es decir, su justificación. Anselmo no puede adelantarse, por medio del entendimiento, más allá de la idea de Dios; pero puede, por así decirlo, dejarla "abierta" hacia la realidad trascendente. Pues bien, aunque la prueba ontológica tiene el significado de una victoria de la razón, no es suficiente para traer la paz al espíritu del cristiano; la dialéctica no es más que un momento de la vida religiosa, entre el acto de fe inicial y el desarrollo de la contemplación mística.

CAPÍTULO XVI

Que es inaccesible la luz donde Dios habita.

Por cierto, Señor, inaccesible es la luz donde habitas, y nada más penetra en esta luz para verte allí plenamente. Por eso, no veo esta luz, porque es demasiada para mí, aunque cuantas cosas veo las veo por ella; así como el ojo débil ve las cosas que ve por medio de la luz del sol, sin poder contemplar a esa última en el sol mismo. Mi intelecto no puede alcanzarla, porque brilla demasiado: no la capta; y el ojo de mi alma no puede mucho tiempo fijarse en ella. Queda cegado por el resplandor, vencido por la amplitud, abrumado por la inmensidad, confundido por la extensión. ¡Oh luz suprema e inaccesible! ¡Oh verdad total y feliz, qué lejos estás de mí, mientras estoy tan cerca de ti! ¡Qué lejos estás de mi mirada, mientras estoy así en presencia de la tuya! Estás toda presente en todas partes, y no te veo. En ti me muevo y en ti estoy, y no puedo acercarme, a ti.[1] Estás dentro y alrededor de mí, y no te siento.

[1] San Anselmo indica de paso el carácter paradójico de la contemplación en esta vida; se busca en el cielo lo que está en lo más íntimo de cada uno (el autor alude aquí a un texto de los *Hechos*, XVII, 28). Pero el alma no puede verse a sí misma. (Cf. A. GARDEIL: *La structure de l'âme et l'expérience mystique*. París, 1927.)

CAPÍTULO XVII

Que hay en Dios armonía, olor, sabor, suavidad, belleza, de un modo inefable que es propio de él.

Todavía, Señor, te ocultas de mi alma, en tu luz y tu beatitud, y por eso ella todavía está sumida en sus tinieblas y su miseria. Pues mira alrededor, y no ve tu belleza. Escucha, y no oye tu armonía. Huele, y no percibe tu olor. Gusta, y no conoce tu sabor. Palpa, y no siente tu suavidad. Todo eso, efectivamente, lo tienes en ti, Señor Dios, de tu modo inefable, ya que lo diste a las cosas que creaste y que lo tienen de su modo sensible; pero los sentidos de mi alma se han atiesado, entorpecido, obstruído por la languidez inveterada del pecado.

CAPÍTULO XVIII

Que no hay partes en Dios, ni en su eternidad que es él mismo.

Y ya vuelve la turbación; ya vuelve a encontrar pena y tristeza el que busca el gozo y la alegría. Pues mi alma esperaba saciarse, y ahora vuelve a ser abrumada por la indigencia. Yo ansiaba comer, y ahora es mayor el hambre que padezco. Intentaba elevarme hacia la luz de Dios, y he recaído en mis tinieblas. Y no sólo he caído en ellas, sino que me siento envuelto por ellas. Caí antes que me concibiera mi madre: fuí concebido en ellas y nací envuelto por ellas. Antiguamente, todos caímos, en aquel en quien todos pecamos.[1] Todos perdimos, en aquel que todo lo tenía fácilmente y lo perdió malamente para sí y para nosotros; y lo que hemos perdido, cuando queremos buscarlo no lo conocemos, cuando lo buscamos no lo encontramos, cuando lo encontramos no es lo que buscamos. Ayúdame, Señor, en nombre de tu bondad. *Busqué tu rostro, Señor, tu rostro buscaré, no escondas tu rostro de mí* (*Salmos*, XXVI, 8). Relévame de mí a

[1] Alusión a *Romanos*, V, 12. La *Vulgata* dice: "*in quo omnes peccaverunt*" (en quien todos pecaron). Sobre este "*in quo*" San Agustín había sostenido una polémica áspera con el pelagiano Juliano, que quería traducir ἐφ' ᾧ por "*quia*" en lugar de "*in quo*", es decir, *porque* y no *en quien*.

ti. Purifica, sana, aguza, ilumina el ojo de mi mente para que te vea. Que mi alma reuna sus fuerzas, y con toda su inteligencia tienda otra vez hacia ti, Señor. ¿Qué eres, Señor, qué eres, y cómo te entenderá mi corazón? Es cierto que eres la vida, la sabiduría, la verdad, la bondad, la beatitud, la eternidad y todo bien verdadero. Es mucho; no puede mi angosto entendimiento verlo todo a la vez de una sola mirada, para deleitarse con todo a la vez. Entonces, Señor, ¿cómo eres todas esas cosas? ¿Acaso serán partes tuyas, o más bien, cada una de ellas será todo lo que eres? Porque todo lo que está compuesto de partes, no es verdaderamente uno, sino múltiple en cierto modo y diferente de sí mismo, y esto puede ser disuelto actual o mentalmente: ahora bien, eso no te conviene, a ti que eres algo mejor que lo cual no puede pensarse cosa alguna. Por tanto, en ti no hay partes, Señor, y no eres múltiple; eres algo único y lo idéntico mismo, de tal modo que en nada difieres de ti mismo; más aún, eres la misma unidad, que ningún entendimiento puede dividir. Luego, la vida, la sabiduría y lo demás no son partes de ti, sino que todas esas cosas no son más que una sola, y cada una de ellas es todo lo que eres y lo que son todas las demás. Así pues, tú no tienes partes, y tu eternidad (es decir, tú mismo) en ningún sitio y nunca es parte tuya o de tu eternidad, pero estás todo en todas partes y tu eternidad es siempre total.

CAPÍTULO XIX

Que Dios no está en el espacio o el tiempo pero que todo está en él.

Pero si por tu eternidad fuiste, eres, y serás, si haber sido no es ser ni debe ser, si ser no es haber sido ni deber ser, ¿cómo tu eternidad es siempre total? ¿Acaso será porque, en tu eternidad, no hay parte alguna que, habiendo pasado, ya no pueda ser, o que, habiendo de ser, sea como si no fuera todavía? Luego, no fuiste ayer y no serás mañana, pero eres ayer, hoy y mañana. O mejor dicho, no eres ni ayer, ni hoy, ni mañana, sino que en sentido estricto eres fuera de todo tiempo. Porque ayer, hoy y mañana no existen más que en el tiempo; pero tú, aunque nada existe sin ti, no estás empero en el espacio ni en el tiempo, sino que todo está en ti: en efecto, nada te contiene, pero tú lo contienes todo.[1]

[1] A este respecto escribe MALEBRANCHE: "Dios no está en el mundo, sino que el mundo está en él o en su inmensidad; del mismo modo que la eternidad no está en el tiempo, sino el tiempo en la eternidad... Esto no se entiende, lo admito, pero es que el infinito nos sobrepasa" (*Conversaciones sobre la metafísica*, VIII, 4-5).

CAPÍTULO XX

Que Dios existe antes y después de todas las cosas, aún eternas.

Así, pues, tú llenas y abarcas todo; tú existes antes que todas las cosas, y después de ellas. Antes, porque antes que ellas fueran hechas, tu existes. Pero ¿cómo existes después de ellas? ¿Cómo existes después de lo que no tendrá fin? ¿Acaso será porque esas cosas sin ti no pueden ser en lo más mínimo, mientras que tú no terminarás de ningún modo aún cuando ellas vuelvan a la nada? Así tú, en cierto sentido, existes después de ellas. ¿Será también porque la posibilidad de un fin puede pensarse respecto de ellas, nunca respecto de ti? Así ellas tienen un fin de algún modo, y tú no lo tienes de ningún modo. Y, evidentemente, lo que no tiene fin de ningún modo existe después de lo que tiene algún límite. O acaso ¿existes después de todas las cosas aún eternas, también porque tienes presente a la vez tu eternidad y la suya, mientras ellas todavía no poseen lo que está por venir de su eternidad, así como no poseen lo que de ella ya pasó? Por tanto, tú siempre existes después de ellas, ya que siempre estás presente en el momento (o tienes presente el momento) que ellas todavía no han alcanzado.[1]

[1] Este capítulo plantea respecto de la duración el problema ya considerado en el capítulo XIII respecto del espacio.

CAPÍTULO XXI

¿Es esto el siglo del siglo o los siglos de los siglos?[1]

Entonces ¿es esto el siglo del siglo, o los siglos de los siglos? Como el siglo contiene todas las cosas temporales, así tu eternidad contiene también a los siglos mismos. Es el siglo a causa de su unidad indivisible, y los siglos a causa de su inmensidad interminable. Y aunque tu grandeza es tal, Señor, que todo está lleno de ti y está en ti, sin embargo, eres tan exento de espacio que no hay en ti ni medio, ni mitad, ni parte alguna.

[1] Es siempre el tema de la eternidad, pero relacionado ahora con la expresión bíblica de "siglos de los siglos" (*saecula saeculorum*).

CAPÍTULO XXII

Que Dios sólo es lo que es y el que es.

Luego, Señor, tú sólo eres lo que eres, y eres el que eres. En efecto, lo que es distinto en su todo de lo que es en sus partes, y en lo que hay algo variable, no es plenamente lo que es. Y algo que ha empezado por no ser, cuya inexistencia puede pensarse, que vuelve al no-ser si no subsiste por otro, que tiene un pasado que ya no es y un futuro que no es aún, esto no existe en sentido propio y absoluto.[1] Pero tú eres lo que eres, porque lo que eres en cualquier momento o de cualquier modo lo eres todo y siempre. Y tú eres el que eres, en sentido propio y estricto, porque no tienes ni pasado ni futuro, sino sólo un ser presente, y no puede pensarse que haya un momento en el que no existas. Pero eres a la vez la vida, la luz, la sabiduría, la beatitud, la eternidad y muchos bienes similares; y, sin embargo, no eres más que el único y sumo bien, que se basta perfectamente a sí mismo, y no necesita nada, pero del cual todos necesitan para ser y ser bien.

[1] Toda concepción religiosa relativiza el ser creado con respecto al ser absoluto del Creador. Esta tendencia cobra mayor fuerza en las obras de teología mística, en Juan Escoto Erígena por ejemplo (aunque sin llegar a una negación total de la realidad sustancial de las criaturas).

CAPÍTULO XXIII

Que dicho bien es de un modo igual el Padre, el Hijo y el Espíritu santo, y es el único bien necesario, es decir, el bien completo, total y solo.[1]

Ese bien eres tú, Dios Padre; es tu Verbo, es decir, tu Hijo. Pues no puede haber en el Verbo, por el que te expresas a ti mismo, algo distinto de lo que eres o algo mayor o menor que tú; porque tu Verbo es verdadero, como tú eres veraz. Y por tanto, es la verdad misma, como tú y no distinta de ti; y tú eres tan simple que de ti no puede nacer algo distinto de lo que eres. Ese es el Amor único y común a ti y a tu Hijo, es decir el Espíritu santo, que procede de uno y otro. Pues ese mismo amor no es inferior ni a ti ni a tu Hijo, porque tú te quieres y quieres a tu Hijo, y él te quiere y se quiere a sí mismo en toda la medida de tu ser y del suyo; y no es distinto ni de ti ni de él lo que no es inferior ni a ti ni

[1] San Anselmo pasa con toda naturalidad del Ser supremo, causa del universo, a la Trinidad. No hay, por supuesto, ninguna demostración, sino un análisis continuo de la idea de Dios suministrada por la fe. La filosofía aristotélico-tomista, al contrario, distinguirá aquí dos problemas (por lo menos en teoría): primero, el del Ente supremo, que habrá de estudiarse por medio de la teología natural (la razón sin la fe) y, después, el del Dios uno y trino, que corresponderá a la teología dogmática (la razón con la fe).

a él: de la suma simplicidad no puede proceder más que la misma naturaleza de la cual se procede. Así, lo que cada Persona es por su parte, también lo es a la vez la Trinidad entera, el Padre, el Hijo y el Espíritu santo; porque cada una por su parte no es más que la unidad sumamente simple y la simplicidad sumamente única, que no puede ser múltiple ni variable. No hay más que una cosa necesaria.[2] Pues bien, Dios es aquella única cosa necesaria, en que está todo el bien, o más todavía, que es el bien completo, total y solo.

[2] Alusión a *Lucas*, x, 42: "Mas una sola cosa es necesaria".

CAPÍTULO XXIV

Conjetura: cuál es ese bien y cuán grande es.

Ahora, alma mía, excita y endereza toda tu inteligencia, y piensa tanto como puedas cuál es ese bien y cuán grande es.[1] Pues si los bienes, separadamente, son deleitables, trata de pensar cuán deleitable es aquel bien que contiene el encanto de todos los bienes, pero no tal como lo experimentamos en las cosas creadas, sino tan diferente de eso como lo es el Creador de la criatura. Pues si la vida creada es buena, ¿cuán buena es la vida creadora? Si la salud producida es agradable, ¿cuán agradable es la salud que produjo toda salud? Si la sabiduría en el conocimiento de las cosas creadas es amable, ¿cuán amable es la sabiduría que lo creó todo de la nada? Por fin, si hay muchos y grandes deleites en las cosas deleitables, ¿cuál y cuán grande deleite hay en aquel que hizo esas mismas cosas deleitables?

[1] Ahora empieza la última parte del *Proslogion*: la idea de Dios queda analizada, abriéndose sobre una visión inefable, propia de los bienaventurados. San Anselmo trata de anticiparse a esa visión, describiendo no la esencia divina, sino los efectos psicológicos que sienten los santos al contemplarla.

CAPÍTULO XXV

Cuáles son los bienes de los que gozan de él, y cuán grandes son.

¡Oh el que gozará de este bien! ¿Qué tendrá y qué no tendrá? Por cierto, tendrá todo lo que quiera, y lo que no quiera no lo tendrá. Allí habrá los bienes del cuerpo y del alma, tales como *el ojo no los ha visto, ni oído el oído, ni pensado el corazón humano* (*Isaías*, LXIV, 4; *I Corintios*, II, 9). Por qué, pues, vagas por tantos caminos, pobre hombre, buscando los bienes de tu alma y de tu cuerpo? Ama el único bien en que están todos los bienes, y eso basta. Desea el bien simple, que es el bien completo, y es bastante. ¿Qué amas, pues, carne mía, y qué deseas, alma mía? Allí está, allí está todo lo que amáis, todo lo que deseáis.

¿Os deleita la belleza? *Brillarán los justos como el sol* (*Mateo*, XIII, 43). ¿O la velocidad o la fuerza o la libertad del cuerpo, a la que nada pueda oponerse? Serán semejantes a los Ángeles de Dios, porque *se siembra cuerpo animal y resucitará cuerpo espiritual* (*I Corintios*, XV, 44) por la potencia de Dios y no por la naturaleza. ¿O la vida larga y saludable? Allí está la sana eternidad y la eterna sanidad, porque *los justos vivirán perpetuamente* (*Sabiduría*, V, 16) y *la salvación de los*

justos es del Señor (*Salmos*, XXXVI, 39). ¿O la saciedad? Serán saciados *cuando haya parecido la gloria de Dios* (*Salmos*, XVI, 15). ¿O la embriaguez? *Han de embriagarse de la abundancia de la casa de Dios* (*Salmos*, XXXV, 9). ¿O la melodía? Allí los coros angélicos cantan sin fin para Dios. ¿O alguna voluptuosidad no impura, sino pura? *Tú los abrevarás, Señor, del torrente de tus delicias* (*ibid.*). ¿O la sabiduría? La propia sabiduría de Dios se manifiesta a ellos. ¿O la amistad? Amarán a Dios más que a sí mismos, y se amarán unos a otros como a sí mismos; y Dios los amará más de lo que se aman a sí mismos; porque es por él que ellos lo aman a él, se aman a sí mismos y se aman unos a otros; y es por sí mismo que él se ama a sí mismo y los ama a ellos. ¿O la concordia? Todos ellos tendrán una sola voluntad, porque para ellos no habrá más que la única voluntad de Dios. ¿O el poder? Serán dueños omnipotentes de su propia voluntad, como Dios de la suya, Pues, así como Dios podrá por sí mismo lo que querrá, ellos también podrán por él lo que querrán; porque como ellos no querrán sino lo que él mismo, así él querrá lo mismo que ellos: y lo que él querrá habrá de ser. ¿O el honor y las riquezas? Dios pondrá a sus siervos buenos y fieles sobre muchos bienes;[1] más aún, serán llamados hijos de

[1] Alusión a *Lucas*, XII, 42 y 44.

Dios y dioses, y allá donde estará su Hijo, también estarán ellos, *herederos de Dios y coherederos de Cristo* (*Romanos*, VIII, 17). ¿O la verdadera seguridad? Por cierto, tendrán la seguridad de no carecer jamás en absoluto de estos bienes —o mejor dicho de este bien— así como la tendrán de no perderlo por su propia voluntad; y tendrán la seguridad de que, si no quieren, el Dios que los ama no lo quitará a sus amantes y de que nada más poderoso que Dios los separará de Dios.

¡Qué gozo, y cuán grande es allá en donde existe un bien semejante y tan grande! Corazón humano, corazón indigente, corazón que probaste los dolores, o más bien, que abrumaron los dolores, ¿cuánto te regocijarías si poseyeras todo eso en abundancia? Pregunta a tus adentros si puede caber en ellos el gozo de tanta beatitud. Pero, si otra persona a quien amases absolutamente como a ti mismo, poseyese la misma beatitud, tu gozo se duplicaría, porque te regocijarías por ella no menos que por ti mismo. Y si dos o tres o muchas personas más la poseyeran también, tú te regocijarías por cada una de ellas tanto como por ti mismo, si amases a cada una como a ti mismo. Luego, en esa perfecta caridad de un sinnúmero de ángeles buenos y de hombres bienaventurados, donde nadie ama al prójimo menos que a sí mismo, cada uno se regocijará por cada uno de los demás del mismo modo que por sí mismo. Ahora bien, si el corazón del

hombre apenas puede contener su gozo cuando se trata de su propio gozo, ¿cómo será capaz de abarcar tan numerosos y grandes gozos? Y ya que cuanto más uno ama a otro, tanto más se regocija de su dicha, así, del mismo modo que en esa perfecta felicidad cada uno amará más infinitamente a Dios que a sí mismo y a todos los demás consigo, uno se regocijará más infinitamente de la felicidad de Dios que de la propia y de la de todos los demás consigo. Pero si aman a Dios *con todo su corazón, toda su mente y toda su alma*, de tal modo que todo el corazón, toda la mente y toda el alma no sean suficientes para la jerarquía de este amor, es obvio que también se regocijarán *con todo su corazón, toda su mente y toda su alma* (*Deuteronomio*, VI, 5), de tal modo que todo el corazón, toda la mente y toda el alma no sean suficientes para la plenitud de su gozo.[2]

[2] El gozo del bienaventurado, en su esencia, resulta únicamente de su amor de Dios, o, como dice San Agustín, de la acción intrínseca de Dios; ahora bien, agrega, "si hace falta una ayuda extrínseca, quizá se encuentre en aquello de verse mutuamente y de gozar de la sociedad de los demás" (*Super Genesim ad litteram*, VIII, 25; citado por SANTO TOMÁS en la *Suma teológica*, Iª IIæ, IV, 8). Anselmo subraya aquí esta acción extrínseca.

CAPÍTULO XXVI

Si esa es la plenitud de gozo que prometió el Señor.

Dios y Señor mío, esperanza mía y gozo de mi corazón, dí a mi alma si éste es el gozo del que nos dices por tu Hijo: *Pedid y recibiréis, para que vuestro gozo sea pleno (Juan,* XVI, 24). Encontré efectivamente un gozo pleno; pero pleno el corazón, plena la mente, plena el alma, pleno todo el hombre de ese gozo, todavía el gozo estará más allá de toda medida.[1] Luego, no todo aquel gozo entrará en los gozosos, pero todos los gozosos entrarán en el gozo. Di, Señor, di a tu siervo, dentro de su corazón, si éste es el gozo en que entrarán aquellos siervos tuyos que entrarán en el gozo de su Señor. Pero es cierto que el gozo del que gozarán tus elegidos, *el ojo no lo ha visto, ni oído el oído, ni percibido el corazón humano (Isaías,* LXIV, 4; *I Corintios,* II, 9). Así pues, todavía no he dicho ni pensado, Señor, cuánto gozarán estos bienaventurados tuyos. Sin duda, gozarán tanto cuanto amarán, amarán tanto cuanto conocerán. ¡Cuánto te conocerán entonces, Señor, y cuánto te amarán! Por cierto, *el ojo no ha visto, ni oído el oído, ni percibido el corazón humano* en esta vida cuánto te conocerán y te amarán ellos en aquella vida. Señor, ruego conocerte y amarte para gozar de ti. Y si en esta vida no lo puedo plenamente, hazme progresar mientras viva hasta que venga plenamente ese gozo; que progrese en mí el conocimiento de ti, aquí abajo, y se haga pleno allí arriba; que aquí crezca mi amor de ti, y allí se haga pleno, de modo que aquí mi gozo sea grande en esperanza, y allí pleno en realidad. Señor, por tu Hijo, nos ordenas, más aún nos aconsejas el pedir; prometes que recibiremos, para que nuestro gozo sea pleno. Pido, Señor, como lo aconsejas por nuestro admirable consejero; que yo reciba, como lo prometes por tu verdad, para que mi gozo sea pleno. Dios veraz, pido; que yo reciba, para que mi gozo sea pleno. Mientras tanto, que mi mente medite sobre este gozo y mi lengua hable de él; que mi corazón lo ame y mi boca lo predique; que mi alma sea hambrienta y mi carne sedienta de él; que toda mi sustancia lo desee, hasta que yo entre en el gozo del Señor, que es Dios trino y uno, bendito en los siglos. Amén.

[1] El gozo desbordará nuestra capacidad de sentir, así como la esencia divina supera la capacidad de nuestro entendimiento.

En su defensa del necio, Gaunilo discute únicamente los capítulos II a V del Proslogion, *o sea la parte relativa al argumento ontológico, y no se preocupa del resto de la obra. Trata de explicar cómo el incrédulo puede evadirse del círculo dialéctico en el que San Anselmo pretende encerrarlo. Después de un breve resumen de la tesis de su adversario (I), Gaunilo empieza diciendo (II) que el concepto anselmiano de Ser supremo no se ofrece a nuestra conciencia con las características de una representación verdadera (que el entendimiento conoce como tal) sino del mismo modo que todas las cosas falsas o dudosas que caben en el pensamiento; por tanto no puede admitirse la existencia real de dicho ser hasta que el concepto que de él tenemos no haya recibido notas suplementarias que atestigüen su realidad y lo habiliten no sólo para ser pensado, sino también para ser entendido y conocido de un modo certero. Gaunilo agrega (III) que el ejemplo del pintor* (Proslogion, *capítulo II) no sirve para el caso, porque la obra prefigurada por el artista forma parte integrante de su mente, mientras el Dios anselmiano, sea lo que fuere su realidad, no deja de ser un objeto exterior a la mente que trata de entenderlo. Vuelve entonces el autor (IV) sobre lo que ya esbozó en II, y, para precisarlo, afirma que el concepto de ser mayor de todos no debe siquiera equipararse a nuestras representaciones de las cosas dudosas o falsas, porque de todos los conceptos es el único que no puede relacionarse con alguna cosa conocida (puesto que no hay nada que se asemeje a Dios);*

LIBRO DE GAUNILO

EN DEFENSA DEL NECIO

y así viene a ser una mera palabra, detrás de la cual el entendimiento busca a ciegas un significado verdadero que tiene muy poca probabilidad de encontrar jamás. Luego (V) Gaunilo no quiere aceptar el tránsito exigido por San Anselmo de la presencia en el pensamiento de un ser mayor que todos a su existencia en la realidad: porque ese tránsito por vía de argumentación lógica presupone en el concepto anselmiano de suma naturaleza un valor objetivo que precisamente le hace falta, como ya se sabe. De modo que para restituir al argumento su fuerza demostrativa, hay que probar primero que existe efectivamente un ser mayor que todos. El autor ilustra su tesis (VI) por el ejemplo de las Islas Afortunadas, que son las más hermosas de todas y por eso mismo, según la doctrina de San Anselmo, habrían de existir: pero el concepto que tenemos de ellas es de los que convienen para representarnos las cosas falsas o dudosas, de modo que no puede sacarse de él ninguna demostración de la existencia de esas Islas, mientras no haya sido comprobada en los hechos. El necio contestará en la misma forma (XII) si Anselmo pretende sacar también de su concepto de suma naturaleza la imposibilidad, para el pensamiento, de negar la existencia de esa misma naturaleza; además, dicha imposibilidad no parece tan propia del pensamiento como del entendimiento (que conoce la verdad de las cosas y no puede negarla): ahora, si el pensamiento puede negar la existencia de una cosa certera (como el yo, por ejemplo), también puede negarla respecto del ser mayor de todos, o si no lo puede, entonces se trata de una imposibilidad que vale

para todas las cosas que existen de verdad y no únicamente para el ser mayor de todos. Gaunilo termina (VIII) con un elogio general de los demás capítulos del Proslogion, *y aconseja la lectura de aquella obra a pesar de sus críticas a la primera parte.*

I

SI ALGUIEN duda o niega que exista una naturaleza, mayor que la cual no puede pensarse cosa alguna, aquí se le dice que su existencia está probada; primero, porque la misma persona que la niega o duda de ella ya la tiene en su entendimiento, cuando, oyendo hablar de ella, entiende lo que se dice; después, porque lo que esa persona entiende está necesariamente, no sólo en su entendimiento, sino también en la realidad. La última afirmación se prueba diciendo que estar en el entendimiento y en la realidad es más que estar sólo en el entendimiento. Si, pues, esta naturaleza no estuviera más que en el entendimiento, cualquier otra que estuviese además en la realidad sería mayor que ella: y así la mayor de todas sería menor que alguna otra, no siendo por tanto la mayor de todas, lo que es contradictorio. Luego es necesario que la mayor de todas,[1] respecto de la cual ya ha sido probado que está en el entendimiento, esté no sólo en el entendimiento, sino también en la realidad, pues de otra manera no podría ser la mayor de todas.

[1] Gaunilo sustituye inconscientemente "la cosa que no puede pensarse mayor" por "la cosa mayor de todas". Cf. *Introducción*, pág. XXXV y el *Libro apologético*, capítulo V.

II

Quizá puede responderse que si se afirma, respecto de esta cosa, que ya está en el entendimiento, es sólo porque yo entiendo lo que se dice de ella. ¿No podría decirse que cualquier cosa falsa y exenta de toda clase de existencia propia también está en mi entendimiento, puesto que si alguien hablara de ella, yo la entendería, fuera lo que fuera lo que él dijera? A no ser que constara que dicha cosa es tal que no puede caber en el pensamiento del mismo modo que cualquier cosa falsa o dudosa: y, en este caso, no digo que pienso esa cosa, o que la tengo en mi pensamiento, sino que la entiendo y la tengo en mi entendimiento; porque no puedo pensarla sino entendiéndola, es decir, adquiriendo el conocimiento científico de que ella existe realmente.[1] Pero siendo así: en primer lugar, no habrá aquí diferencia entre un acto anterior, el de tener una cosa en el entendimiento, y un acto posterior, el de entender que esa cosa existe, como ocurre en el caso del cuadro que está primero en el espíritu del pintor y después en su obra. En

[1] Esta distinción entre lo pensado (simple hecho de conciencia) y lo entendido (lo pensado después de criticado y admitido por la razón) anuncia la doble pregunta que Gaunilo quiere hacer: ¿es posible pensar el concepto de Dios propuesto por Anselmo? ¿Es posible entender que sea necesaria la existencia del Dios aludido por aquel concepto?

segundo lugar, no sé si podrá creerse jamás que esa cosa, una vez designada y oída, no puede ser pensada como inexistente, del mismo modo que se puede pensar que Dios no existe. Pues, si no se puede, ¿por qué se emprende toda esa discusión contra el que niega o duda que exista una naturaleza semejante?[2] Por fin, se dice que esa naturaleza es tal que, tan pronto como ha sido pensada, ha de conocerse mediante una segura intelección de su existencia indubitable; pero, para probármelo hace falta un argumento indiscutible, y no el argumento por el cual se afirma que ya está ella en mi entendimiento cuando entiendo la palabra que la expresa:[3] porque, a mi parecer, cualquier cosa dudosa y aún falsa puede caber en mi entendimiento,[4] si entiendo las palabras que

[2] Esta segunda objeción va dirigida contra la evidencia de la prueba: si la suposición de que Dios no existe es imposible de parte de una mente normal, ¿por qué aquel esfuerzo dialéctico de la prueba? Recordaremos la lucha interior referida por el propio Anselmo en el Proemio del *Proslogion*.

[3] La tercera objeción de Gaunilo se relaciona estrechamente con la primera. Si la prueba es válida, debe resultar de un simple examen de la definición (Dios es el Ser insuperable), sin necesidad de dos momentos lógicos distintos. Pero Gaunilo exige esos dos momentos: primero un concepto, después una existencia (dada en una experiencia natural o sobrenatural).

[4] Aquí Gaunilo parece olvidarse de lo que ha dicho al principio de este mismo capítulo: admite ahora que una cosa falsa o dudosa pueda caber en un entendimiento que desem-

dice uno respecto de ella, y más todavía si, como ocurre a menudo, yo creo equivocadamente en esas palabras antes de haber creído en este argumento.

III

Por tanto, el ejemplo del pintor que ya lleva en su espíritu la pintura que ha de realizar no es muy apropiado en este caso. En efecto, esta pintura existe, antes que se haga, en la mente del pintor; y lo que existe así en el arte de un artista cualquiera no es sino una cierta parte de la inteligencia de éste; pues, como dice San Agustín, cuando el obrero ha de hacer un arca, él la tiene previamente en su arte:[1] ahora bien, el arca realizada en la obra no es vida, mientras que el arca contenida en el arte es vida, porque vive el alma del artista, en la que están todas esas cosas antes de ser producidas. Pero ¿cómo es que viven esas cosas en el alma viviente del artista, sino porque no son más que la ciencia o la inteligencia del alma misma? En cambio, salvo aquello que sabemos pertenecer a la naturaleza propia de la mente,

peña (nos decía) un papel crítico. Contradicción que, por supuesto, Anselmo va a explotar (*Libro apologético*, VI).

[1] El arte, aquí, es una disposición del alma con vista a la operación deseada; en la terminología tomista, el arte se llamará un hábito operativo (*habitus operativus*; cf. *Suma teológica*, Iª IIæ, LII, 3).

cuantas cosas verdaderas se oyen o se piensan son conocidas por el entendimiento; y no cabe duda de que lo verdadero es distinto del entendimiento que lo capta. Así pues, aún cuando fuera cierto que hay algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna, esa naturaleza, una vez mencionada y entendida, no sería como el cuadro futuro que está en el entendimiento del pintor.[2]

IV

A esto se agrega lo que se ha dicho más arriba: esa cosa, que es la mayor de todas las cosas pensables y respecto de la cual se dice que no puede ser sino Dios mismo, yo no puedo pensarla cuando uno la menciona, ni tenerla en mi entendimiento refiriéndola a otra cosa que me sea conocida por su especie o género, como ocurre con Dios mismo (cuya inexistencia puede pensarse, por esa misma razón). En efecto, no conozco a la realidad misma de Dios y no puedo imaginarla conforme a

[2] Gaunilo quiere decir que la obra concebida como realizable no es más que un concepto en la mente del artista, mientras que el Ser insuperable ha de ser además una realidad. Por otra parte, si se trata de la obra concebida como ya realizada, entonces el entendimiento debe abrir juicio sobre el hecho de esa realización; y así se vuelve a lo dicho en el capítulo anterior.

otras semejantes, ya que tú mismo afirmas que su naturaleza es tal que nada puede asemejarse a ella.[1] Pues, si yo oyese decir algo a propósito de un hombre que me fuera totalmente desconocido y cuya existencia no conociera siquiera, no obstante, mediante esa noción específica o genérica por la cual conozco lo que es un hombre o los hombres, yo podría pensar en este hombre conforme a la realidad misma del hombre: y podría ocurrir sin embargo que, por haber mentido el que hablaba, dicho hombre no fuese tal como lo había pensado, aún cuando yo pensara en él conforme a una realidad que no dejaría de ser verdadera, pero que no sería la de aquel hombre determinado, sino de cualquier hombre en general. Por tanto, esa cosa falsa no puede caber en mi pensamiento o en mi entendimiento del mismo modo que aquella otra que se me ofrece cuando oigo hablar de Dios, o sea algo mayor que todo; porque puedo pensar la pri-

1 Gaunilo examina el primer momento lógico requerido por él: el concepto. Sostiene que no tenemos ningún concepto claro del Ser insuperable, por falta de términos de comparación y menos todavía si se ha de tomar en consideración los capítulos del *Proslogion* que hablan de la trascendencia de Dios. Pues bien, lejos de probar la existencia por el concepto, Anselmo no puede siquiera formar este concepto respecto de la esencia divina: luego no es un concepto superior, sino inferior a los demás. Así el primer momento de la argumentación es un fracaso. Cf. *Introducción* sobre el malentendido que domina el debate.

mera conforme a una realidad verdadera que me es conocida, mientras que no puedo pensar la segunda de ningún modo, o sólo conforme a una palabra, y apenas o jamás puede pensarse algo verdadero conforme a una palabra únicamente. Con tal que, cuando se piensa así, se piense no tanto en la palabra misma — que es una cosa perfectamente real, es decir, un sonido de letras o de sílabas — como en el significado de la palabra oída; pero entonces, no al modo de quien, conociendo lo que suele significar la palabra, piensa conforme a la realidad y sólo por medio de un pensamiento verdadero, sino al modo de quien, ignorando este significado, piensa sencillamente de acuerdo al movimiento mental producido por la audición de la palabra y trata de representarse el significado de la palabra percibida: y sería raro que lo pudiera jamás conforme a la verdad de la cosa.[2] Así pues, es evidente que aquel pensamiento cabe de este modo y no de otro en mi entendimiento, cuando oigo y entiendo a alguien diciendo que existe algo mayor que todo lo que puede pensarse. Esto a propósito de la afirmación de que esa naturaleza suprema ya está en mi entendimiento.

2 Se considera generalmente este análisis psicológico como el aporte más personal de la crítica de Gaunilo.

V

Ahora se me prueba del modo siguiente que esa naturaleza está no sólo en mi entendimiento, sino también necesariamente en la realidad: porque, si no existiese, todo lo que está en la realidad sería mayor que ella, y por eso mismo ella no sería aquel ser mayor de todos respecto del cual ya se ha probado que está en el entendimiento. A lo que contesto: si se trata de decir que hay en el entendimiento algo que no puede pensarse siquiera conforme a la verdad de alguna cosa, no niego que dicho objeto esté en el mío de este modo. Pero como no puede deducirse de eso que aquella naturaleza está también en la realidad, todavía no le concedo su existencia hasta que me sea probada con argumentos indubitables; pues el que sostiene su existencia, diciendo que de otro modo el ser mayor de todos no sería el ser mayor de todos, no presta bastante atención a su interlocutor. En efecto, todavía no digo, y hasta niego o dudo que exista una naturaleza mayor que cualquier cosa real; y no le concedo más que el modo de existir, si puede hablarse de existir,[1] que hay cuando el espíritu se esfuerza por representarse una cosa totalmente desconocida, conforme, únicamente, a una palabra oída. ¿Cómo, pues, se me

[1] Aquí se dice claramente que la idea de Dios propuesta por Anselmo no es ninguna cosa, ningún ser inteligible.

prueba que esa naturaleza mayor existe en la realidad por el solo hecho de ser la mayor de todas, cuando yo todavía niego o dudo que ese hecho sea evidente, llegando a no admitir siquiera que esta naturaleza esté en mi entendimiento o en mi pensamiento del mismo modo que muchas cosas falsas o dudosas? Por tanto, es preciso que me sea probada previamente la existencia real, en algún lugar, de aquel ser mayor, y sólo entonces no podrá dudarse que, por ser el mayor de todos, también existe en sí mismo.[2]

VI

Por ejemplo: hay quien dice que en alguna parte del Océano existe una isla que, por la dificultad o, mejor dicho, la imposibilidad de encontrar lo que no existe, ha sido denominada por algunos "la perdida". Se cuenta sobre ella muchas más fábulas que las que se fabulan respecto de las Islas Afortunadas: rebosa de una

[2] Examen del segundo momento de la argumentación: el tránsito del concepto a la existencia (esta crítica vale por sí sola, independientemente de la primera). Ahora bien, se dice que para probar la existencia necesaria del Ser insuperable a partir del concepto que de él tenemos, hace falta una prueba de su existencia de hecho. Aquí radica el germen de la futura crítica tomista (cf. Apéndice).

inapreciable fecundidad en riquezas y delicias de todas clases, no tiene poseedor o habitante y supera decididamente a todas las demás tierras que habitan los hombres por la abundancia de sus bienes. Si alguien me dice que esto es cierto, yo entenderé fácilmente sus palabras, en las que no hay ninguna dificultad. Pero si luego agrega y dice, como si fuera una consecuencia: tú no puedes dudar que esa isla, superior a todas las tierras, exista realmente en algún lugar, lo mismo que no puedes dudar que esté en tu entendimiento; porque vale más estar no sólo en el entendimiento, sino también en la realidad, por lo cual es preciso que exista esa isla, pues de otro modo cualquier otra tierra existente en la realidad sería superior a ésta, de manera que una isla, cuya superioridad ya entendiste, no tuviera superioridad. Si, digo yo, por medio de esa argumentación, él quiere convencerme de que ya no debe dudarse de la existencia real de esa isla, creeré que está bromeando o no sabré a quién considerar más necio: si a mí, en caso de cederle, o a él, si cree haberme probado la existencia de esa isla con alguna certidumbre, cuando no me ha demostrado previamente que la superioridad de ella debe estar en mi entendimiento como una cosa que existe real e indudablemente y no como algo falso o dudoso.[1]

[1] Cf. *Introducción*, pág. XXXIV y nota 1 al capítulo III del *Libro apologético* de San Anselmo.

VII

Así es como este necio contestará las objeciones; y si luego se le dice que esa naturaleza mayor es tal que ni siquiera en pensamiento es posible admitir su inexistencia, ya que esto, otra vez no se prueba sino afirmando que, de no ser así, esa naturaleza no sería la mayor de todas, él podrá ofrecer la misma contestación, y decir: ¿cuándo he dicho yo que existe realmente una cosa semejante, es decir, la mayor de todas, para que con eso se me pueda probar que ella existe con tanta realidad que no es posible siquiera pensar que no existe? Por tanto, ante todo debe probarse por medio de algún argumento segurísimo la existencia de una naturaleza superior, es decir, la mayor y la mejor de todas, a fin de que luego sea factible deducir de ello todas las demás notas que necesariamente han de pertenecer a aquello que es lo mayor y lo mejor de todo. Pero cuando se dice que esa cosa suprema no puede pensarse como inexistente, quizá sería mejor decir que su inexistencia o aún la posibilidad de su inexistencia no puede entenderse: pues las cosas falsas no pueden entenderse, conforme al sentido propio de esta palabra, aunque es cierto que se las puede pensar tal como lo hizo el necio pensando que Dios no existe. Y yo también sé con toda seguridad que existo, pero sé no obstante que puedo no exis-

tir, mientras que entiendo indudablemente, respecto de aquel ser supremo que es Dios, que existe y no puede no existir. Ahora, pensar que no existo, cuando conozco mi existencia con toda certeza, no sé si lo puedo; pero si lo puedo, ¿por qué no lo podría respecto de cualquier otra cosa que yo sepa con la misma seguridad? Y si no puedo, ya no sería eso una particularidad de Dios.[1]

VIII

El resto de este opúsculo está expuesto con tanta verdad, excelencia y grandeza y rebosa de tanta utilidad como de la íntima fragancia de un sentimiento piadoso y santo, que no debe rechazarse por ningún con-

[1] Al final de este capítulo, Gaunilo niega otra vez el carácter excepcional del concepto del Ser insuperable. Si ese concepto representa algo verdadero, como se pretende, debe compartir el destino de los demás conceptos de esta clase, frente al espíritu (pensamiento y entendimiento). Ahora bien, si se trata de la imposibilidad de negar la existencia de una cosa verdadera (cuya realidad nos consta de algún modo), parece propia del entendimiento, que no puede dudar de una verdad ya reconocida por él (como le corresponde). No obstante, puesto que Anselmo se empeña en reservar para el pensamiento la misión de juzgar la verdad de las cosas, Gaunilo mantiene que todo cuanto puede pensarse respecto de una de aquellas cosas también puede pensarse respecto de las demás: Dios, como concepto, no tiene ningún privilegio.

cepto, con motivo de las cosas que en la primera parte se han expresado con mayor rectitud en el juicio que firmeza en la argumentación; al contrario, es preciso robustecer esta parte con argumentos más fuertes y recibir el conjunto con gran veneración y elogio.

LIBRO APOLOGETICO

DE SAN ANSELMO CONTRA GAUNILO

CONTESTANDO POR EL NECIO

En su Libro apologético, *San Anselmo no quiere contestar al necio, sino a Gaunilo que es católico; y, efectivamente, tan pronto como empieza una refutación general de su crítico (I) recalca que Dios, o el ser supremo, puede estar en el entendimiento o el pensamiento, y que la misma fe de Gaunilo es la mejor prueba de ello. Pero si esta presencia de la idea queda probada, es imposible negar la existencia del ser representado sin incurrir en una contradicción; pues la naturaleza que no puede pensarse mayor dejaría de ser tal si no existiera en realidad: si es posible pensar la existencia o sólo la idea de aquel ser, ya es imposible que no exista, mientras no cabe la misma imposibilidad respecto de seres que no tienen la eternidad ni la ubicuidad de la suma naturaleza. Negarse a entenderlo es como negarse a ver la luz del día, pretextando que uno no puede mirar directamente el sol. San Anselmo no se cansa de repetirlo (II): lo que se entiende está en el entendimiento, y cuando se trata del ser que no puede pensarse mayor, tiene que existir también en la realidad, porque si no le haría falta una perfección, la existencia. Por no entenderlo, Gaunilo trae su ejemplo de la isla imaginaria (III): pero la suma naturaleza no puede compararse con ninguna cosa creada, que tiene principio y fin, y ella sola encierra en su idea la prueba de su propia existencia; por lo cual, si uno piensa que no existe, piensa otra idea que no le corresponde. En cuanto a la diferencia entre pensar y entender (IV), que Gaunilo subrayó (cf. II y VII), Anselmo reafirma que la imposibilidad de negar la existen-*

cia de la suma naturaleza, y sólo de ella, es propia del pensamiento, no del entendimiento: porque este último, como lo nota el mismo Gaunilo, está incapacitado para negar la existencia de todas las cosas reales, y no sólo de Dios; en cambio, el pensamiento tiene la posibilidad de hacerlo, o por lo menos de fingirlo, respecto de las realidades que no son eternas o están compuestas de partes, pero no del ser supremo, única excepción.

Después San Anselmo se dedica a la refutación de objeciones particulares: critica a Gaunilo (V) por haber sustituído casi siempre en su discurso la expresión "el ser que no puede pensarse mayor" (de Anselmo) por la de "el ser mayor de todos"; pero no son equivalentes: la primera idea prueba por sí misma la existencia del ser así definido (se trata de algo absoluto), mientras que la segunda necesita de otros argumentos para probar la realidad de su objeto (se trata de algo relativo); de modo que la segunda queda subordinada a la primera. También sostiene Anselmo (VI) que Gaunilo incurre en una contradicción, cuando pretende a la vez (cf. II) que cualquier cosa puede entenderse y que el entendimiento no capta las cosas falsas o dudosas: nuestro autor hace suya la primera afirmación para recalcar la posibilidad de entender la idea de Dios aún antes de saber si Dios existe en realidad. Rechaza otra objeción (VII), por la cual Gaunilo asegura (cf. II) que siempre es posible negar la existencia del sumo ser de Anselmo, del mismo modo que el necio niega la de Dios; pero aquello que vale frente a una noción oscura de Dios, ya no es posible con respecto al concepto de Anselmo, que

el entendimiento y el pensamiento no pueden negar. Tampoco es legítimo decir (VIII) que la idea de Dios no puede referirse a ninguna cosa conocida, puesto que el espectáculo de las perfecciones relativas nos lleva a la noción de una perfección absoluta. De todos modos (IX), queda la posibilidad de tomar por único fundamento de la argumentación no el objeto definido por la idea de San Anselmo, sino las mismas palabras que la expresan ("el ser que no puede pensarse mayor"); y por el mero análisis de esa fórmula, uno tiene que reconocer la imposibilidad de negar la existencia de un ser así caracterizado, sea cual fuere su naturaleza. San Anselmo concluye (X) diciendo que sus argumentos quedan íntegros y que su definición del sumo ser abarca finalmente todas las perfecciones que los católicos han de reconocer en la sustancia divina. Y da las gracias a Gaunilo por su loable moderación y benevolencia.

Puesto que no me reprende aquí el necio, contra quién hablé en mi opúsculo, sino alguien que no es un necio, pero sí un católico hablando por el necio, puede bastar con que yo conteste al católico.

CAPÍTULO I

Se refuta en general el razonamiento del adversario, y se demuestra la existencia real de lo que no puede pensarse mayor.

DICES pues (cualquiera que seas, tú que dices que el necio podría decirlo) que el ser que no puede pensarse mayor está en el entendimiento del mismo modo que aquello que no puede siquiera pensarse conforme a la verdad de una cosa. Dices también que la existencia real de esa naturaleza que no puede pensarse mayor no se deduce, a pesar de mi afirmación, de su presencia en el entendimiento, así como la existencia de la isla perdida no se deduce del hecho que uno ya no duda de su presencia en su entendimiento, cuando oye a alguien que la describe.

Pero yo digo: si lo que no puede ser pensado mayor no se entiende y no se piensa, y no está ni en el entendimiento ni en el pensamiento, resulta que Dios o bien no es lo que no puede ser pensado mayor, o bien no se entiende y no se piensa, y no está ni en el entendimiento ni en el pensamiento.[1] Para probar cuán falso es esto, recurro a tu fe y a tu conciencia como a mi argumento

[1] Como acaba de anunciarlo en su breve prólogo, Anselmo contesta al católico Gaunilo, cuya conciencia contiene una idea

más sólido. Luego, lo que no puede ser pensado mayor se entiende y se piensa verdaderamente, y está en el entendimiento y en el pensamiento. Por tanto, son falsos los argumentos por los que tratas de probar lo contrario, o no implican las consecuencias lógicas que pretendes sacar de ellos. Ahora, frente a tu afirmación de que el acto de entender algo que es imposible pensar mayor, no significa su presencia en el entendimiento,[2] y que su presencia en el entendimiento no significa su existencia en la realidad, yo digo con seguridad: si es pensable la

de Dios dada por la fe: luego es posible entender esa idea. Quizá hubiera contestado Gaunilo que la idea de Dios recibida por medio de la Revelación no es tanto un concepto lógico como la impresión producida por una experiencia religiosa. Mi concepto como tal ha de quedar informe mientras no sea reforzado por ciertas nociones *a posteriori* sacadas de las *Escrituras* y analizadas según el método del *Monologion*.

[2] Anselmo parece referirse a los §§ IV y V de Gaunilo, para quien no hay relación necesaria entre la presencia en el entendimiento y el acto de entender, cuando este último no significa una verdadera comprensión. Anselmo vuelve sobre esto al principio del capítulo II del presente *Libro* (aunque en términos inversos). Detrás de esos juegos dialécticos hay siempre la misma oposición entre el concepto de Gaunilo (que requiere una perfecta intelección) y la idea de San Anselmo (que es un ser inteligible cuyo contenido tiene prolongaciones hacia la trascendencia inagotable). Pero la prueba se impone tan pronto como el entendimiento capta la definición, es decir, cuando la idea se entiende "en cierta medida". Cf. más abajo los capítulos VII a IX.

existencia de este ser, necesariamente ha de ser real. En efecto, sólo una existencia sin principio puede pensarse con relación a un ser que no es posible pensar mayor. Pero respecto de todas las cosas cuya existencia es pensable y que no existen, es posible pensar que empiecen a existir. Luego, es imposible que lo que no puede ser pensado mayor tenga una existencia pensable y no exista. De modo que existe necesariamente si su existencia es pensable. Más aún: si este ser es pensable, debe existir. Pues nadie, negando o poniendo en duda la existencia de algo que no puede ser pensado mayor, niega o duda que, si existiese, habría de existir en acto y en el entendimiento. De otro modo, no sería lo que no puede ser pensado mayor; en cambio, todas las cosas pensables que no existen podrían, si existiesen, no existir en acto o en el entendimiento. Por tanto, es imposible que no exista, si es pensable, el ser que no puede pensarse mayor. Pero pongamos que no existe, si esto es pensable: entonces todas las cosas pensables que no existen, no serían, si existiesen, lo que no puede pensarse mayor. Luego, el ser que no puede pensarse mayor no sería, si existiese, lo que no puede ser pensado mayor; y esto es demasiado absurdo. Así pues, si lo que no puede pensarse mayor es pensable, es falso que no existe; y mucho más todavía, si puede entenderse o estar en el entendimiento.

Diré algo más:[3] es obvio que si algo no existe en algún sitio o en algún momento, aún cuando exista en otro sitio o en otro momento, puede pensarse que no existe nunca o en ninguna parte, así como no existe en algún sitio o en algún momento. En efecto, con respecto a algo que no fué ayer y que existe hoy, si se entiende que no existió ayer, puede suponerse del mismo modo que no exista nunca; y con respecto a algo que no está aquí, pero está allí, si no está aquí puede pensarse que no está en ninguna parte. Por vía de similitud, si cada una de las partes de un todo no está con las demás partes en el mismo lugar o momento, puede pensarse que todas las partes y, por tanto, el mismo todo no existe nunca o en ningún lugar. Pues, aunque se dice que el tiempo siempre existe y el mundo está en todas partes, el primero, sin embargo, no existe siempre todo, y el segundo no está todo en todas partes: y puesto que cada una de las partes del tiempo no existe cuando existen las demás, así puede pensarse que no existe nunca; y puesto que cada una de las partes del mundo no está en el sitio donde están las demás, así puede suponerse que no está en ningún sitio. En efecto, lo que está compuesto de partes, puede ser disuelto por el pensamiento y no existir. Por eso, respecto de las cosas que no existen todas en algún sitio o en algún momento, aún cuando existen, puede pensarse que no existen: pero en cuanto al ser que no puede pensarse mayor, es imposible, si existe, pensar su inexistencia; de otro modo, ya no es más, si existe, lo que no puede ser pensado mayor: y eso es contradictorio. Luego, él no está en ningún sitio y nunca parcialmente, pero siempre y en cualquier sitio está todo entero. ¿No piensas que se puede, en cierta medida, pensar o entender o tener en el pensamiento o en el entendimiento el ser del que todo eso se entiende? Pues, si no se puede, tampoco puede entenderse de él todo eso. Ahora, si dices que uno no entiende o no tiene en el entendimiento lo que no se entiende perfectamente, di también que aquel que no puede contemplar la purísima luz del sol tampoco mira la luz del día, que no es otra cosa que la luz del sol. Por cierto, se entiende y se tiene en el entendimiento el ser que no puede pensarse mayor, en cuanto que se entiende de él todo eso.

[3] Lo que viene ahora es una distinción más completa entre el Ser absoluto y los seres creados y limitados, por la que se prepara la contestación a la crítica ilustrada por el ejemplo de la Isla.

CAPÍTULO II

Se critica con más fuerza el razonamiento propuesto y se demuestra que el ser que no es posible pensar mayor puede ser pensado y, por eso mismo, existir.

He dicho en la argumentación que censuras que el necio, al oir hablar del ser que no puede pensarse mayor, entiende lo que oye. En efecto, el que no entiende cuando se le habla en un idioma conocido, carece totalmente de entendimiento o lo tiene demasiado obtuso. He dicho también que lo que se entiende está en el entendimiento. ¿Cómo podría no estar en ningún entendimiento un ser cuya existencia real es necesaria, como fué demostrado? Pero dices que, aún cuando esté en el entendimiento, no resulta de ello que sea entendido. Considera que su presencia en el entendimiento se deduce del hecho de ser entendido. En efecto, lo que se piensa, lo piensa el pensamiento, y lo pensado por el pensamiento está en el pensamiento, tan pronto como está pensado; del mismo modo, lo que se entiende, lo entiende el entendimiento, y lo entendido por el entendimiento está en el entendimiento, tan pronto como está entendido. ¿Puede haber cosa más clara que ésta?[1] He

[1] Cf. nota 2 del capítulo anterior.

dicho después que si un ser está sólo en el entendimiento, puede pensarse que existe también en la realidad: lo que es más. Luego, si el ser que no puede pensarse mayor está sólo en el entendimiento, resulta que puede pensarse mayor: ¿puede haber —pregunto— consecuencia más lógica que ésa? ¿Por qué razón, si está sólo en el entendimiento, no puede pensarse que existe también en la realidad? Y si se puede, ¿no es cierto que quien piensa eso está pensando un ser mayor que aquel que estuviera sólo en el entendimiento? Pues bien, si lo que no puede pensarse mayor está sólo en el entendimiento, ¿no es lógico concluir que este ser puede pensarse mayor? Pero evidentemente, lo que puede pensarse mayor no es, para ningún entendimiento, lo que no puede pensarse mayor. ¿No resulta, pues, que el ser que no puede pensarse mayor, si está en algún entendimiento, no está sólo en el entendimiento? Porque si está sólo en el entendimiento, es algo que puede ser pensado mayor: lo que es contradictorio.[2]

[2] Todo esto parece justificar la opinión de aquellos que no encuentran en el *Libro apologético* más que una enojosa repetición de argumentos ya harto conocidos. Hemos visto en la *Introducción* que esta obstinación refleja la fe de San Anselmo en su dialéctica de las ideas.

CAPÍTULO III

Sobre la objeción del adversario: se concluiría que la isla imaginaria es en realidad, porque es pensada.

Pero, dices, es como si alguien, hablando de una isla del Océano que superase a todas las tierras por su feracidad y que fuese denominada "la perdida" por la dificultad, o mejor dicho la imposibilidad de encontrar lo que no existe, dijera que uno no puede dudar de su existencia real porque entiende fácilmente la descripción que se hace de ella.

Yo digo sin temor que si alguien me descubre algo (fuera de aquello que no puede pensarse mayor), existente en la realidad o sólo en el pensamiento, a lo cual pueda aplicarse la concatenación de ese razonamiento mío, hallaré y le regalaré la isla perdida, para que no se pierda más.[1] Pero ya se ha visto con toda claridad que no puede pensarse la inexistencia de lo que es imposible pensar mayor, puesto que existe por la razón tan

[1] Este chiste introduce un destello de vida en la exposición del gran dialéctico. Tratemos de imaginar el inocente júbilo que esa ocurrencia hubo de despertar en los monasterios de Occidente. En cuanto a la réplica, es muy clara: el Ser insuperable no es un ser cualquiera, como la Isla, y la idea que lo representa tiene un alcance excepcional.

certera de la verdad; de no ser así, en efecto, no existiría de ningún modo. En una palabra, si alguien pretende pensar que este ser no existe, digo que cuando piensa así, o bien piensa algo que no puede pensarse mayor, o bien no piensa. Si no piensa, no piensa la inexistencia de aquello que no piensa. Pero si piensa, piensa plenamente algo cuya inexistencia no puede ser pensada. Pues, si su inexistencia pudiera ser pensada, podría pensarse que esa naturaleza tiene un principio y un fin; lo que es imposible. Luego, el que piensa esa naturaleza, piensa algo cuya inexistencia no puede ser pensada, y el que piensa eso, no piensa que ese mismo objeto no existe; o bien piensa algo impensable. Por tanto, no puede pensarse que no existe aquello que es imposible pensar mayor.

CAPÍTULO IV

La diferencia entre la posibilidad de pensar y la de entender la inexistencia.

Ahora sostienes que cuando se dice que la inexistencia de esa naturaleza suprema no puede pensarse, quizá fuera mejor decir que no puede entenderse su inexistencia o aún la posibilidad de su inexistencia; pero digo yo, más convino decir que no puede pensarse. Porque si hubiera dicho que es imposible entender la inexistencia de aquel ser, quizá tú mismo (que niegas que las cosas falsas puedan ser entendidas en el sentido propio de la palabra) me objetarías que no puede entenderse la inexistencia de ninguna cosa existente: es falso, pues, que lo existente no exista por lo cual no sería propio de Dios el que su inexistencia no pueda ser entendida. En efecto, si puede entenderse la inexistencia de uno de los objetos que a todas luces existen, por la misma razón puede entenderse también la inexistencia de los demás objetos que existen seguramente. Pero, bien considerada, esa objeción no vale cuando se trata del pensamiento: pues, aunque no es posible entender la inexistencia de ninguna cosa existente, no obstante, respecto de todas, excepto de la suma naturaleza, es posible pensarla. Porque la inexistencia no puede pensarse sino con respecto a todas las cosas que tienen principio o fin, o que están compuestas de partes, o que no existen todas enteras en algún sitio o en cierto momento. En cambio, es imposible pensar la inexistencia de aquello solo en que no hay ni principio ni fin ni composición de partes, y que el pensamiento encuentra íntegro siempre y en todas partes. Sabe, pues, que te es posible pensar que no existes, mientras que sabes con toda seguridad que existes: me extraña que pretendas ignorarlo. En efecto, respecto de muchas cosas cuya existencia conocemos, pensamos que no existen; y de muchas, cuya inexistencia conocemos, pensamos que existen: pero no creyendo, sino fingiendo lo que pensamos. Así pues, podemos pensar que algo no es, mientras que sabemos que es, porque al mismo tiempo podemos lo primero y sabemos lo segundo: pero no podemos pensar que no es, mientras que sabemos que es, porque no podemos al mismo tiempo pensar que es y que no es. Pues bien, el que haga esa distinción entre los dos aspectos de mi afirmación entenderá cómo es posible pensar que no existe algo cuya existencia es conocida, y cómo es posible pensar que no existe todo lo existente aún cuando su existencia es conocida (con excepción de aquello que no puede pensarse mayor). Por lo tanto es una particularidad de Dios el que su inexistencia no pueda pensarse, aunque hay muchas cosas cuya inexistencia no

puede pensarse mientras que existen. Ahora, cómo uno pretende pensar que Dios no existe, es algo que creo haber explicado suficientemente en el opúsculo mismo.[1]

[1] San Anselmo contesta la crítica del § VII, preguntándose si es en el pensamiento o el entendimiento donde se destaca mejor el valor ontológico especial de la idea de Dios. No puede ser el entendimiento, puesto que éste se relaciona del mismo modo, en sus juicios, con todas las cosas verdaderas: Anselmo ve muy bien la trampa preparada por Gaunilo y no cae en ella. Luego, debe ser el pensamiento; aunque Gaunilo, aquí también, exige una solución común respecto de todas las verdades bien establecidas. Por lo que Anselmo sostiene que es posible fingir la inexistencia de las cosas verdaderas, pero limitadas, mientras que el Ser absoluto no puede negarse por medio del pensamiento: porque pensar su inexistencia ya no es una ficción, sino una contradicción propia de un necio.

CAPÍTULO V

Discusión especial de varias afirmaciones del adversario, y, en primer lugar, de su modo inexacto de referir desde un principio el razonamiento que trató de refutar.

En lo referente a las demás objeciones que me haces en nombre del necio, es fácil resolverlas todas, hasta para un hombre de poco ingenio,[1] y por lo tanto me había parecido que no hacía falta demostrarlo. Pero como he oído decir que aparentan probar algo contra mí en opinión de algunos lectores, hablaré un poco de ellas.

En primer lugar, yo habría dicho, según lo afirmas repetidamente, que el ser mayor de todos está en el entendimiento, y que si está en el entendimiento también está en la realidad: porque de otro modo el mayor de todos no sería el mayor de todos. Pero entre todas mis proposiciones no se encuentra esa tesis en ninguna parte. En efecto, la expresión "el mayor de todos" y la expresión "el que no puede pensarse mayor" no tienen el mismo valor para probar que esa naturaleza de que se trata existe en la realidad. Pues es fácil contestar si uno dice que el ser que no puede pensarse mayor no existe en la realidad o puede no existir, o aún que es

[1] San Anselmo estima que Gaunilo, dialéctico mediocre, ya ha sido derrotado. De ahí este tono desdeñoso.

posible pensar que no existe. Porque lo que no existe, puede no existir; y si algo puede no existir, es posible pensar que no existe. Pero algo cuya inexistencia puede pensarse, no es, si existe, aquello que no puede pensarse mayor; y si no lo es, no sería, si existiera, aquello que no puede pensarse mayor. Ahora, es imposible decir que lo que no puede ser pensado mayor no es, si existe, lo que no puede ser pensado mayor, o que no sería, si existiera, lo que no puede ser pensado mayor. Luego, es evidentemente imposible que no exista, o que pueda no existir o que su inexistencia pueda pensarse. De otro modo, si existe, no es aquello que se dice, y tampoco lo sería si existiera. En cambio, esto no parece tan fácil de probar si se trata del ser al que se llama "el mayor de todos".[2] En efecto, el que un ser, cuya inexistencia puede pensarse, no sea la mayor de todas las cosas existentes, no resulta tan evidente como que no sea la cosa mayor que pueda pensarse; y tampoco es

[2] El "mayor posible" de Anselmo es un máximo lógico; el "mayor de todos" de Gaunilo es un máximo empírico. Sustitución significativa que nos revela que, para Gaunilo, la prueba de la existencia requiere un argumento de hecho. Pero Anselmo no puede desarrollar su argumentación en base a este concepto: siempre podrá objetarse la posibilidad de un ser mayor todavía. En cambio, la idea de lo mayor posible abarca el concepto de lo mayor de todo, porque el Ser absoluto es, a la vez, el mayor de los seres: Gaunilo, piensa Anselmo, necesita de mí, y yo no necesito de él.

indudable que un ser mayor que todos los demás no sea algo distinto de lo que no puede pensarse mayor, o que, si existiese, no fuese algo distinto, mientras que eso es indudable cuando se trata de aquello que se llama "el ser que no puede ser pensado mayor". Pues ¿qué ocurre si se afirma la existencia de una cosa mayor que todas las cosas existentes y la posibilidad de pensar que ella no existe, y si se afirma, no obstante, que es posible pensar algo mayor que ella (aún si es algo que no existe)? ¿Podrá concluirse con evidencia que no se trata de la mayor de todas las cosas existentes, así como se concluye, y con muchísima evidencia, que no se trata del ser que no puede pensarse mayor? La primera conclusión requiere más argumentación que la que se cifra en la expresión "lo mayor de todo"; pero en cambio la segunda no necesita más que el argumento contenido en la expresión "lo que no puede pensarse mayor. Luego, si, con respecto a lo que se llama lo mayor de todo, no puede probarse tanto como prueba, de sí mismo y por sí mismo, aquello que no puede pensarse mayor, eras injusto cuando me censuraste por haber dicho lo que no dije y que difiere tanto de lo que dije. Ahora, si eso puede probarse mediante otro argumento, tú no debiste censurarme así por haber dicho lo que puede probarse. En cuanto a lo de saber si es posible probar esto, la contestación es fácil para quien sabe que el argumento

del ser que no puede pensarse mayor suministra dicha prueba: en efecto, por el ser que no es posible pensar mayor, no puede entenderse más que un ser mayor que todos. Pues bien, si se afirma la existencia real del ser que no puede pensarse mayor, porque se entiende y está en el entendimiento, por la misma razón debe concluirse la existencia real del ser llamado el mayor de todos, porque se entiende y está en el entendimiento. Ves entonces con qué justicia me comparaste con el tonto aquel que quería afirmar la existencia de la isla perdida por la sola razón de que su descripción era entendida.

CAPÍTULO VI

Se discute la afirmación del adversario en § II, de que cualquier cosa falsa podría del mismo modo entenderse y, por eso, existir.

Con respecto a la objeción que me haces de que cualquier cosa falsa o dudosa puede también entenderse y estar en el entendimiento del mismo modo que la cosa de la cual yo hablaba, me extraña que me hayas opuesto eso. A mí, que quería probar algo dudoso, me bastaba con demostrar primero que aquel objeto se entendía de un modo cualquiera y estaba en el entendimiento, a fin de que se examinase, por vía de consecuencia, si estuviera sólo en el entendimiento, como las cosas falsas, o también en la realidad, como las cosas verdaderas. Porque si las cosas falsas y dudosas se entienden de este modo y están en el entendimiento (cuando alguien, si oye hablar de ellas, entiende lo expresado por el que habla), nada impide que el objeto de que hablé sea entendido y esté en el entendimiento. Pero, ¿cómo concuerdan entre sí tus afirmaciones?[1] Por un lado declaras que tú entenderías cualquier cosa falsa de que alguien pu-

[1] Anselmo pone en evidencia la contradicción (o quizá solamente la mala redacción) de Gaunilo en su § II. El adversario se desprestigia frente a un público de dialécticos.

diese hablar; y por el otro, que si algo existe, y no del modo que conviene también para las cosas falsas que están en el pensamiento, dirás que piensas esa cosa, o que la tienes en el pensamiento, porque no puedes pensarla sino entendiéndola, es decir, adquiriendo el conocimiento científico de que existe en la realidad. ¿Cómo —digo— acordar entre sí, por un lado, que las cosas falsas se entienden, y, por el otro, que entender significa adquirir el conocimiento científico de la existencia de algo? Examínalo, que a mí no me corresponde. Pues bien, si las cosas falsas se entienden de algún modo, y si tal es la estructura no de todos, sino de ciertos entendimientos, no debí ser reprendido por haber dicho que la naturaleza que no es posible pensar mayor puede entenderse y estar en el entendimiento aún antes de saber con seguridad que ella existe en la realidad.

CAPÍTULO VII

Contra otra afirmación del adversario en el mismo lugar: que puede pensarse la inexistencia del ser sumamente grande, como lo hace el necio respecto de Dios.

Dices luego que apenas podrá creerse jamás que, una vez oída la definición de dicho ser, su inexistencia no pueda ser pensada ni aún de ese modo por el que es posible pensar que Dios no existe. Que respondan en mi lugar los que han adquirido, por poco que sea, la ciencia de la disputa y de la argumentación. ¿Acaso es razonable que alguien niegue una cosa que entiende, porque se dice que esa cosa es algo que él niega porque no lo entiende? O si a veces se niega lo que se entiende en cierta medida y que es lo mismo que aquello que no se entiende de ningún modo, ¿no es acaso más fácil probar algo dudoso respecto de una cosa que está en algún entendimiento antes que de otra que no está en ninguno? Por tanto, no puede creerse que uno niegue aquello que no puede pensarse mayor (puesto que lo entiende en cierta medida cuando oye hablar de él) porque niega a Dios, cuyo significado él no piensa de ningún modo. O si también niega esa naturaleza porque no la entiende perfectamente, ¿acaso no deja de ser más fácil probar algo que se entiende en cierto modo antes que algo que

no se entiende de ninguna manera? Pues bien, no fuí irrazonable cuando, para probar la existencia de Dios, aduje en contra del necio el argumento del ser que no puede pensarse mayor, puesto que él no entendía el primero de ningún modo, pero sí el segundo en cierto modo.[1]

[1] Anselmo contesta la segunda objeción incluída en el § II de Gaunilo. Su razonamiento, algo oscuro, parece reducirse a lo siguiente: el incrédulo recibe en su pensamiento la idea de Dios que le comunica el creyente, y debe entenderla, por lo menos en cierta medida, si no es un necio. Pero, al enterarse de que esa idea representa al Dios a quien niega, el incrédulo se vuelve atrás y la rechaza. Luego, dice Anselmo, niega algo que entiende (la idea) a causa de algo que no entiende (es decir, Dios, que fuera de esa idea no se entiende de ningún modo). Sabemos, sin embargo, que Gaunilo pretende precisamente que dicha idea no es un concepto pensable.

CAPÍTULO VIII

Se examina la comparación del cuadro, propuesta en § III. Y de donde es posible concluir un ser sumamente grande, como lo había preguntado el adversario en § IV.

Cuando pruebas con tanto cuidado que el ser que no puede pensarse mayor no es como el cuadro contenido en el entendimiento del pintor antes de ser hecho, te cansas sin motivo. No aduje el ejemplo del cuadro preconcebido para sostener su similitud con la naturaleza de la que se trataba, sino para demostrar la presencia en el entendimiento de algo cuya inexistencia se entiende. Ocurre lo mismo, cuando dices, respecto del ser que no es posible pensar mayor, que tú no puedes, si oyes hablar de él, pensarlo en conformidad con algo conocido por medio de una noción genérica o específica, ni tenerlo en tu entendimiento: porque dices que no conoces la cosa misma y no puedes inferirla por medio de otra similar; pero es obvio que el problema se plantea de distinta manera. En efecto, siendo cierto que un bien menor se asemeja a un bien mayor en cuanto es un bien, es evidente para toda mente razonable que, remontando de los bienes menores hacia los mayores, puede inferirse perfectamente algo mayor que lo cual no es posible pensar cosa alguna, por medio de los seres mayor que

los cuales puede pensarse alguna cosa. ¿Quién, por ejemplo, no puede pensar, aún cuando no crea en la existencia real de lo que está pensando, que si existe un bien que tiene principio y fin, otro bien ha de ser mucho mejor si no tiene fin, aunque tenga principio? Y así como el segundo supera al primero, así ha de superar al segundo un tercero si no tiene ni fin ni principio, aunque esté en tránsito perpetuo del pasado al futuro por medio del presente; y por ende, sea o no real un bien como este último, sin embargo, ha de ser superado mucho por el que no necesite o no tenga que sufrir de ninguna manera un cambio o un movimiento: ¿acaso es imposible pensar esto? ¿Puede pensarse algo mayor que esto? ¿No se infiere así la naturaleza que no puede pensarse mayor, por medio de las que pueden pensarse mayores?[1] De ahí, pues, puede inferirse aquello que no es po-

[1] Anselmo sostiene que su idea de Dios es pensable. Pero, para justificar esta afirmación, parece que, de pronto, cede a la presión de su adversario. Recurre a dos argumentos: frente al católico, Gaunilo invoca la fe, como al principio; frente al incrédulo, ¿qué hacer si pretende no entender la idea? Recordarle, dice San Anselmo, que el Ser insuperable es el que está colocado en la cumbre de la jerarquía de los seres. Pero esto es volver a la prueba indirecta del *Monologion*. Es cierto que el texto que Anselmo toma prestado del Apóstol también viene en apoyo del *Monologion*. Pero, ¿abandona Anselmo el argumento del *Proslogion*? No, porque reserva su última palabra para el capítulo IX.

sible pensar mayor; y así es fácil refutar al necio que no recibe la autoridad de las *Sagradas escrituras:* si niega la naturaleza que no puede pensarse mayor, se la puede inferir por medio de las demás cosas. Pero si la niega algún católico, que se acuerde de que *las cosas invisibles de Dios se echan de ver desde la creación del mundo, siendo entendidas por las cosas que son hechas, y también su eterna potencia y su divinidad* (*Romanos*, I, 20).

CAPÍTULO IX

Es posible pensar y entender el ser sumamente grande; y se corrobora el argumento aducido contra el necio.

Pero aún cuando fuera cierto que no puede pensarse o entenderse *aquello que no puede pensarse mayor*, no obstante no sería falso que puede pensarse o entenderse el ser que no es posible pensar mayor. En efecto, nada prohibe decir la palabra *inefable*, aunque nada puede decirse con respecto a lo que se llama inefable; del mismo modo es posible pensar la palabra *impensable*, aunque nada puede pensarse con respecto a lo que merece ser llamado impensable: pues en forma semejante, si se dice las palabras *algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna*, es evidente que dicha expresión puede pensarse y entenderse, aún cuando la cosa que no es posible pensar mayor no se pueda pensar o entender. Porque si alguien es tan necio que diga que no existe el ser que no es posible pensar mayor, sin embargo, no será tan impúdico como para decir que él no puede entender o pensar lo que está diciendo: o si acaso lo es, no sólo sus palabras sino también su persona han de ser despreciadas. Por lo tanto, el que niega la existencia de algo que no sea posible pensar mayor, entiende y piensa perfectamente la negación que está haciendo:

pero no puede entender o pensar aquella negación sino con las partes que la integran, y la expresión *aquello que no es posible pensar mayor* forma parte de ella; así el que niega esto, entiende y piensa lo que no puede pensarse mayor.[1] Ahora es evidente que, del mismo modo, es posible pensar y entender el ser que no puede no existir; pero pensar esto es pensar algo mayor que lo que se piensa cuando se asevera que dicho ser puede no existir. Luego, cuando uno piensa aquello que no puede pensarse mayor, si piensa algo cuya inexistencia es posible, no piensa aquello que no puede pensarse mayor; pero no hay posibilidad de pensar y no pensar algo simultáneamente. Así, pues, el que piensa lo que no puede pensar mayor, no piensa una cosa que puede no existir, sino algo que no lo puede. Por eso, el objeto de su pensamiento existe necesariamente, porque cualquier cosa cuya inexistencia es posible, no es el objeto de su pensamiento.

[1] San Anselmo busca refugio en el sentido literal de su famosa fórmula. Aún cuando Gaunilo no se equivocara al decir que el concepto de Ser insuperable no se deja aprehender a fondo por el espíritu (si no se pide a la realidad términos de comparación), aún en este caso queda la expresión, "lo que no puede pensarse mayor", que encierra siempre un significado, hasta para el que no ve nada más allá. Por eso Anselmo se había cuidado de no exigir más que una cierta comprensión. Pero esa expresión, por deficiente que sea, es la de una idea cuyas virtualidades ontológicas han sido puestas de manifiesto por la dialéctica.

CAPITULO X

Solidez del argumento precedente y conclusión del opúsculo.

He demostrado, creo yo, que en el opúsculo referido yo había probado, por medio de argumentos bastante decisivos y no débiles, la existencia real de algo que no puede pensarse mayor; y mi argumentación no ha sido debilitada por ninguna objeción sólida. En efecto, cabe tanta fuerza en el significado de esta prueba que por ella se demuestra que el ser de que se trata, no sólo debe existir necesariamente en la realidad por el mismo hecho de ser entendido o pensado, sino que reune también todos los caracteres que deben creerse respecto de la sustancia divina.[1] Pues creemos respecto de la sustancia divina cuantas cosas cuya existencia pensamos que vale más, de un modo absoluto, que la inexistencia. Por ejemplo. más vale ser eterno que no eterno, bueno que no bueno, o ser la bondad misma que la no bondad misma. Ahora, todo eso ha de ser la naturaleza que no es posible pensar mayor. Luego, la naturaleza que no

[1] Gaunilo no había objetado nada a la parte del *Proslogion* referente a los atributos divinos. Pero Anselmo quiere recordarnos la vinculación lógica que existe en su obra entre los capítulos criticados por Gaunilo y los que admiraba.

puede pensarse mayor ha de tener todos los caracteres que deben creerse respecto de la esencia divina.

Te agradezco por tu benignidad tanto en la censura como en la alabanza de mi opúsculo. Los muchos elogios que concediste a lo que te pareció digno de ser aceptado demuestran con bastante claridad que censuraste con benevolencia, no con malevolencia, lo que encontraste débil.

APENDICE

Textos sobre la historia de la prueba de San Anselmo

Para que el lector pueda cotejar cómodamente el pensamiento de San Anselmo con el de sus sucesores más conocidos, partidarios o adversarios de la prueba a priori, *hemos creído conveniente agrupar varios textos que ponen de manifiesto las vacilaciones de la filosofía occidental frente a este argumento. Por supuesto, esta brevísima selección no pretende ofrecer un cuadro metódico de tan larga discusión; trata únicamente de destacar, con algunos ejemplos, la importancia histórica del descubrimiento de San Anselmo.*

SANTO TOMAS DE AQUINO

Como ya se ha dicho, el gran crítico de Anselmo en la Edad media fué Santo Tomás, que se refiere a la prueba ontológica en varias de sus obras. Quizá el comentario más completo es el que va incluído en la Summa contra Gentiles *[Suma contra los Gentiles]. Pero es más leído el de la* Suma teológica, *y es el único, al parecer, del que se enteró Descartes. Por lo tanto, daremos la traducción de este último, agregando dos breves extractos del otro texto.*

Suma teológica (1ª. parte, cuestión 2ª, artículo 1º).

Se trata de saber "si la existencia de Dios es evidente", o literalmente, "conocida por sí misma" (per se nota). *Antes de contestar negativamente, Tomás se dirige a sí mismo varias objeciones; la segunda de ellas es en realidad un resumen de la tesis del* Proslogion, *tal como la entiende el Doctor Angélico.*

Objeción 2. "Se llama cosas evidentes a las que se conocen tan pronto como uno conoce los términos de sus definiciones; y eso, según el Filósofo [Aristóteles], es propio de los primeros principios de la demostración. Así cuando uno sabe lo que es el todo y la parte, sabe en seguida que cualquier todo es mayor que su parte. Pero si se entiende el significado de la palabra *Dios*, en seguida se conoce la esencia de Dios [literalmente: lo que Dios es, *quod Deus est*]; en efecto, esta palabra significa algo que no puede pensarse mayor. Pues lo que

está en la realidad y el entendimiento es mayor que lo que está sólo en el entendimiento. Por eso, puesto que tan pronto como se entiende la palabra *Dios*, él está en el entendimiento, se sigue que también está en la realidad. Luego la existencia de Dios es evidente".

Contestación a la objeción 2. "Puede que el que oye esta palabra *Dios* no entienda que se significa algo que no puede pensarse mayor, puesto que algunos creyeron que Dios es un cuerpo. Además, aún cuando cada uno entienda que por esta palabra, *Dios*, se significa, como se ha dicho, aquello que no puede pensarse mayor, no se sigue de ello que cada uno entienda que la cosa significada por la palabra esté en la naturaleza y no únicamente en el acto de aprehensión intelectual. Y no puede probarse que está en la realidad, a menos que no se admita que hay algo en la realidad que no puede pensarse mayor; pero eso es lo que no admiten quienes niegan la existencia de Dios".

Suma contra los Gentiles (I, 11).

Santo Tomás indica la causa por la cual ciertos autores sostienen que la existencia de Dios es conocida por sí misma, o evidente: "Es que no se distingue lo evidente en sentido absoluto [*notum per se simpliciter*] de lo evidente con respecto a nosotros [*quod nos per se notum*]. Pues en sentido absoluto la existencia de Dios es evidente, puesto que la misma esencia de Dios es su existencia. Pero la esencia de Dios queda desconocida con respecto a nosotros, por ser nuestra mente incapaz de concebirla". *Y, más abajo, Tomás vincula esta distin-*

ción a la crítica de un argumento de Anselmo: "No importa.... que sea posible pensar algo mayor que Dios en caso de pensar que no existe. Pues el que pueda pensarse que no existe, no resulta de la imperfección o incertidumbre de su existencia (puesto que su existencia, para él, es muy manifiesta), sino de la debilidad de nuestro entendimiento que no puede intuirlo por sí mismo, sino por medio de sus efectos, y debe recurrir al raciocinio para conocer su existencia".

Sobre el análisis de San Anselmo por Santo Tomás, Gilson escribe lo siguiente (Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, *pág. 218): "La* res per se nota *[la cosa evidente] criticada por la* Suma *no es más que la piel muerta del argumento de San Anselmo, aquello que queda de él cuando se lo aisla de su ambiente natural, el agustinismo, para transportarlo al intelectualismo de Santo Tomás." El lector encontrará en la* Introducción *y las notas de la presente edición algunas aclaraciones respecto de las diferencias que median entre las ideas de Anselmo, que vienen de Dios mismo, y los conceptos de Tomás que se forman en base a los datos sensibles.*

DUNS ESCOTO

Escoto pertenece a la escuela de San Anselmo por su modo de rechazar la noción tomista de una filosofía fundada exclusivamente en la razón. Quiere ser siempre teólogo y aprovechar constantemente la luz sobrenatural que hizo falta a Aristóteles. Por lo tanto, cree que nuestro entendimiento, frente al problema planteado por Anselmo, tiene más posibilidades de las que Tomás le reconoce. Sin embargo, no puede prescindir de la crítica tomista, y su tarea consiste ante todo en reforzar el argumento de Anselmo, mediante los recursos excepcionales de una dialéctica por la que mereció justamente el título de Doctor sutil. El texto siguiente se encuentra en las Quaestiones super sententias *[Cuestiones sobre las Sentencias], más conocidas bajo la designación de* Opus oxoniense *[Obra de Oxford].*

Cuestiones sobre las Sentencias (libro I, distinción 2ª, cuestión 2ª).

..."Se puede reforzar [*colorari*], aquel razonamiento de Anselmo sobre lo que no puede pensarse mayor [literalmente: lo sumo pensable, *summum cogitabile*], *Proslogion*, capítulo II, y entender su exposición del modo siguiente: Dios es aquello que, una vez pensado, no puede pensarse mayor sin contradicción. El que sea necesario agregar "sin contradicción", es evidente: pues aquello en cuyo pensamiento está incluída una contradicción se llama impensable; es que entonces hay oposi-

ción entre dos términos pensables, que no pueden reducirse a uno, porque ninguno de los dos impone límites al otro.

"Prueba de que aquello que no puede pensarse mayor tiene sin contradicción un ser real. Se prueba primero respecto de su esencia [*esse quidditativum*]: la inteligencia descansa sumamente en aquello que no puede pensarse mayor, y que corresponde, por tanto, a la definición [*ratio*] del primer objeto del entendimiento —es decir, del ser en su grado máximo. Se prueba también lo que no puede pensarse mayor respecto de su existencia [*esse existentiæ*]: en efecto no está únicamente en el entendimiento que lo piensa, porque en este caso podría a la vez existir (pues lo pensable es posible) y no existir (pues no le conviene existir por medio de una causa ajena....). Así, lo que está en realidad puede pensarse mayor [*maius cogitabile est*] que lo que está sólo en el entendimiento. Ahora bien, esto no quiere decir que una misma cosa, una vez pensada, pueda pensarse mayor por el solo hecho de existir; pero significa que con respecto a todo cuanto está sólo en el entendimiento, lo que está en realidad, es decir, lo que existe, puede pensarse mayor.

"Es posible también reforzar el argumento de otro modo: lo que existe puede pensarse mayor, es decir, conocerse mejor [*perfectius cognoscibile*], porque es visible, o inteligible por vía de intelección intuitiva; en cambio, lo que no existe en sí, ni en cosa más noble (a la que no añade nada), no es visible intelectualmente: pues lo visible es más perfecto que aquello que se conoce

por vía no de visión (intuitiva), sino de intelección abstracta. Luego, lo que se conoce más perfectamente, existe".

Acerca de este texto, Vignaux (La pensée au Moyen Age, *pág. 151) escribe que "la dificultad no consiste en el tránsito de la esencia, simple objeto del pensamiento, a una existencia, materia de intuición. Se trata de mostrar que los términos de Anselmo ofrecen verdaderamente un objeto al pensamiento.... Una intuición de Dios o una noción equivalente harían manifiesta para nosotros la posibilidad de su esencia. A falta de aquella visión, hacemos uso de un procedimiento indirecto: al no encontrar ninguna contradicción en nuestra idea del ser infinito, nos fiamos del entendimiento que tiene el ser por objeto natural: su dinamismo nos lleva a dar lo máximo a su objeto supremo, realizándolo. Asentar a Dios de este modo es sustituir, no suplir, su inaccesible evidencia; estamos, aquí también, entre la fe y la visión,* inter fidem et speciem". *En otras palabras, la misión del dialéctico escotista es la de despejar la vía para el movimiento del entendimiento que tiende hacia el ser, de lo posible que tiende hacia la existencia, por lo que hace falta primero salvar la dificultad planteada por Gaunilo al decir que la definición de Anselmo no tiene sentido; de ahí la exigencia de no contradicción, es decir, de idea pensable y de ser posible. Con tal que sea posible, Dios ha de existir. Pero eso significa también una nueva etapa en el proceso de racionalización que la teología desarrolla respecto de Dios. Veremos cómo Leibniz hace suya esta orientación de Duns Escoto.*

DESCARTES

Con el cartesianismo, la prueba de San Anselmo empieza una segunda vida, pues Descartes restaura las ideas, vinculándose en cierta medida a la tendencia general del platonismo y del agustinismo. En la tercera de sus Meditaciones metafísicas, *escribe: "las [ideas] que me representan sustancias son sin duda algo más y contienen, por decirlo así, más realidad objetiva, es decir, participan por representación de más grados de ser o perfección que las que sólo me representan modos o accidentes. Además, la idea por la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito, inmutable, omnisciente, omnipotente y creador universal de todas las cosas que están fuera de él; esa idea, digo, tiene ciertamente en sí más realidad objetiva que aquellas otras que me representan sustancias finitas". En base a esta doctrina, Descartes presentó tres pruebas de la existencia de Dios. Aunque la primera de ellas (expuesta en la* Tercera meditación) *tiene relación con la de Anselmo, al negar que la idea de Dios en nosotros dimane de una fuente empírica, nos limitaremos —para no alargar desmedidamente las citas— a referir textos acerca de la tercera prueba, nueva forma del argumento de San Anselmo. Descartes propuso esta última en la* Quinta meditación *y, después, en los* Principios de la filosofía. *Daremos en primer lugar la traducción del segundo de esos textos (que es más breve), agregando más adelante la* Respuesta *de Descartes a las* Primeras objeciones *(en lo referente, desde luego, a la prueba ontológica).*

Principios de la filosofía (1ª parte, artículo 14).

Que se puede demostrar que hay un Dios por el solo hecho de que la necesidad de ser o existir está incluida en la noción que de él tenemos.

"Cuando, después, el pensamiento pasa en revista las distintas ideas o nociones que están en él, y encuentra la de un ser omnisciente, omnipotente y extremadamente perfecto, juzga fácilmente, por lo que nota en esta idea, que Dios, que es aquel ser perfecto, es o existe: pues aunque tiene ideas distintas de varias otras cosas, no repara nada en ellas que le asegure la existencia de su objeto; mientras que nota en esta idea no sólo una existencia posible, como en las demás, sino una existencia absolutamente necesaria y eterna. Y así como, al ver que en la idea que tiene respecto del triángulo, va necesariamente incluída el que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos, se persuade absolutamente de que el triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos; del mismo modo, sólo al notar que la existencia necesaria y eterna está necesariamente incluída en la idea que tiene respecto de un ser todo perfecto, debe concluir que este ser todo perfecto es o existe."

Respuestas a las primeras objeciones (12).

Esas primeras objeciones contra las Meditaciones metafísicas *habían sido redactadas por un teólogo de Lovaina, el Dr. Catero, quien alegó en contra de Descartes*

la refutación, que ya conocemos, de Santo Tomás. Damos a continuación la respuesta de Descartes en defensa de su prueba.

"[Catero] . . . . compara nuevamente uno de mis argumentos con otro de Santo Tomás, para obligarme en algún modo a mostrar cuál de los dos tiene más fuerza. Me parece que puedo hacerlo sin pecar de envidioso, pues Santo Tomás no ha hecho suyo ese argumento, y su conclusión no es la misma que la que yo hago; aparte de que no me separo aquí de ningún modo de la opinión del Doctor Angélico. La pregunta que a él se le dirige es: si el conocimiento de la existencia de Dios es tan natural en el espíritu humano que no necesita prueba, o lo que es igual, si es claro y manifiesto para todos; y él niega eso y yo también. El argumento que a sí mismo se dirige, puede formularse así: Cuando se comprende y entiende la significación del nombre *Dios,* se considera como una cosa de tal naturaleza, que nada más grande que ella puede concebirse; pero lo que existe efectivamente, y además en el entendimiento, es más grande que lo que existe sólo en el entendimiento: luego cuando se comprende y entiende lo que significa el nombre *Dios,* se entiende que Dios existe efectivamente y en el entendimiento. Hay aquí un manifiesto error de forma, pues lo que debería concluirse sería sólo lo siguiente: cuando se comprende y entiende lo que significa el nombre *Dios,* se entiende *que significa* una cosa que existe efectivamente y en el entendimiento. Y lo que es significado por una palabra, no por esto ha de ser verdadero.

"Mi argumento era éste: Lo que concebimos clara y distintamente como propio de la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de alguna cosa, puede predicarse de ésta con toda verdad; una vez considerado con atención suficiente lo que es Dios, clara y distintamente concebimos que el existir es propio de su naturaleza verdadera e inmutable: luego, podemos afirmar con verdad que existe. Esta conclusión, al menos, es legítima, y la mayor innegable, pues ya hemos convenido antes en que es verdadero todo lo que clara y distintamente concebimos. Queda únicamente la menor, en la cual confieso que hay dificultad, y no pequeña.

"Consiste esta dificultad, en primer lugar, en que tan acostumbrados estamos, en las demás cosas, a distinguir la existencia de la esencia, que no ponemos suficiente atención en reparar cómo la existencia pertenece a la esencia de Dios más que a la de aquéllas; y también en que —no distinguiendo con el cuidado necesario las cosas que son propias de la verdadera e inmutable esencia de alguna cosa, de aquellas otras que se le atribuyen únicamente por ficción de nuestro entendimiento— aunque claramente vemos que la existencia es propia de la esencia de Dios, de aquí no deducimos, sin embargo, que Dios existe, porque no sabemos si su esencia es inmutable y verdadera o mera invención de nuestro espíritu.

"Para desvanecer la primera parte de esta dificultad, hay que distinguir la existencia posible de la necesaria y notar que la existencia posible está contenida en la noción o idea de todas las cosas que clara o distintamente concebimos; pero la necesaria únicamente en la idea de

Dios. No dudo que todos los que atentamente consideren esta diferencia que existe entre la idea de Dios y todas las demás, comprenderán que, aunque siempre concebimos las demás cosas como existentes, de esto no se sigue que existen, sino sólo que pueden existir, pues no concebimos que sea necesaria la unión de su existencia actual con sus restantes propiedades; pero de concebir (como concebimos) con entera claridad que la existencia actual está siempre y necesariamente unida a los demás atributos de Dios, se sigue de toda necesidad que Dios existe.

"Para resolver la segunda parte de la dificultad conviene advertir que las ideas que no contienen naturalezas verdaderas e inmutables, sino ficticias y compuestas por el entendimiento, pueden ser divididas por éste, no sólo por una abstracción o restricción de su pensamiento, sino por una operación clara y distinta; de manera que las cosas que el entendimiento no puede dividir así, indudablemente no han sido hechas o compuestas por él. Por ejemplo, cuando me represento un caballo alado, o un león actualmente existente, o un triángulo inscrito en un cuadrado, concibo fácilmente que podría representarme, por el contrario, un caballo sin alas, un león que no existiera, o un triángulo sin cuadrado, y que, por tanto, estas cosas no poseen naturalezas verdaderas e inmutables. Si me represento un triángulo o un cuadrado (y no hablo del león ni del caballo, porque no conocemos enteramente sus naturalezas), con entera verdad afirmaré del triángulo todas las cosas que reconoceré que en su idea se contienen, como que sus tres ángulos son

iguales a dos rectos, etc., y lo mismo respecto del cuadrado; pues aunque puedo concebir un triángulo, restringiendo mi pensamiento de tal modo que no conciba más que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, no puedo negar esto mediante una operación clara y distinta, es decir, entendiendo claramente lo que digo. Si considero un triángulo inscrito en un cuadrado —no para atribuir al cuadrado lo que sólo pertenece al triángulo o a éste lo que pertenece a aquél, sino para examinar las cosas que de la unión de ambos se originan— la naturaleza de esta figura, compuesta de un triángulo y un cuadrado, no será menos verdadera e inmutable que la del triángulo o el cuadrado solos; de modo que podré asegurar con verdad que el cuadrado no es menor que el doble del triángulo inscrito en él, y otras cosas semejantes, propias de la naturaleza de esta figura compuesta.

"Pero si considero que en la idea de un cuerpo perfectísimo está contenida la existencia, porque es mayor perfección existir efectivamente y en el entendimiento que sólo en éste, de aquí no puedo concluir que existe este cuerpo perfectísimo, sino sólo que puede existir. Y la razón es que reconozco que esta idea ha sido formada por mi entendimiento, reuniendo en un conjunto todas las perfecciones corporales, y que la existencia no resulta de las demás perfecciones comprendidas en la naturaleza del cuerpo, porque se puede afirmar o negar igualmente que existen, es decir, concebirlas como existentes o inexistentes. Examinando, además, la idea del cuerpo, no hallo en él fuerza alguna por la cual se produzca o conserve a sí mismo, y de aquí infiero, con

razón, que la existencia necesaria (única de que se trata en este lugar), tan propia es de la naturaleza del cuerpo, por perfecto que pueda ser, como lo es de una montaña carecer de valle, o de un triángulo tener tres ángulos mayores que dos rectos. Si tratándose, no de un cuerpo, sino de una cosa, cualquiera que sea, que reuna todas las perfecciones que pueden juntarse, preguntamos si entre ellas debe contarse la existencia, habrá lugar a duda, porque nuestro espíritu finito, acostumbrado a considerarlas por separado, no conocerá a primera vista cuán necesariamente se unen entre sí.

"Pero si consideramos atentamente si conviene la existencia al Ser soberanamente poderoso, y qué clase de existencia, clara y distintamente podremos conocer: en primer lugar, que le es adecuada al menos la existencia posible —como a todas las demás cosas de que tenemos idea, incluso las que son imaginadas por nuestro espíritu—; y después (como no podemos pensar que su existencia es posible, sin que al mismo tiempo, fijándonos en su poder infinito, reconozcamos que puede existir por su propia fuerza) concluiremos que existe realmente, y ha existido de toda eternidad, por ser manifiesto (la luz natural lo dice) que lo que puede existir por su propia fuerza, existe siempre. De esta manera conoceremos que la existencia necesaria está contenida en la idea de un Ser soberanamente poderoso, no por ficción del entendimiento, sino porque el existir es propio de la verdadera e inmutable naturaleza de semejante Ser; e igualmente fácil nos será conocer que es imposible que este Ser soberanamente perfecto no posea todas las demás perfecciones contenidas en la idea de Dios, por lo cual todas ellas, por su misma naturaleza y sin ficción del entendimiento, existen juntas en Dios. Cosas todas evidentes para el que seriamente las piensa, y que en nada difieren de las que anteriormente he escrito, salvo en la forma en que las explico y que he alterado de propósito para acomodarme a la variedad de las inteligencias. Confieso con entera libertad que este argumento es de tal naturaleza que fácilmente le tomarán por un sofisma los que no se acuerdan de todas las cosas que concurren a su demostración, por lo cual he dudado al principio si servirme o no de él, temiendo dar motivo para que desconfiaran de los restantes argumentos los que no entendieran éste. Pero como no hay más que dos caminos para probar que hay Dios, a saber: probarlo por sus efectos, o por su esencia o naturaleza, y lo primero ya lo hice, en cuanto me fué posible en la *Tercera meditación*, he creído que no debía omitir el segundo procedimiento."

Repara Gilson (obra citada) que Descartes no está, como cree, en desacuerdo con San Anselmo; pues, al parecer, antes de fines de 1640 no conoció a su predecesor sino por el análisis de Santo Tomás. No podía, efectivamente, admitir la prueba reducida a un juego de conceptos empíricos, pero, en cambio, había reinventado por su parte un método que progresa de la idea al ser. Sin embargo, en su Respuesta, *Descartes se aparta de Anselmo cuando pasa del Ser posible al Ser existente por medio de una perfección particular, la omnipotencia,*

que permite a Dios crearse a sí mismo. "Así pues, escribe Gilson (pág. 226), la potencia de Dios viene a interponerse entre su esencia y su existencia, transformando algo que no era más que la necesidad estática de una esencia en una relación dinámica de causalidad".

Por otra parte, Koyré ha propuesto una interpretación bastante diferente, colocando a Anselmo en una posición intermedia entre Santo Tomás y Descartes, y considerando a este último como el primer autor de una prueba verdaderamente "ontológica". En efecto Anselmo habla de un Ser "mayor de lo que puede pensarse", mientras que Descartes toma por base de su argumentación una idea clara y distinta de Dios. Pero no creemos que sea posible sostener que Descartes aprehenda la misma esencia de Dios; en la Respuesta (§ 11) ya citada, dice expresamente lo contrario: "Por lo que a mí toca, siempre que he dicho que Dios podía ser conocido clara y distintamente, sólo me he referido a este conocimiento finito y acomodado a la corta capacidad de nuestro espíritu". Más todavía, Descartes es, sin duda, entre los filósofos modernos, el que destacó con mayor fuerza la trascendencia de Dios (cf. la teoría de la creación de las verdades eternas); de modo que, por muy distintas una de otra que hayan sido probablemente la fe de Anselmo y la de Descartes, parece encontrarse en los dos autores un mismo sentimiento de la grandeza de Dios, y por tanto, de la imposibilidad de conocer su esencia por el entendimiento.

GASSENDI

Pierre Gassendi contestó a Descartes en las Quintas objeciones *contra las* Meditaciones, *y reincidió después en su oposición con las* Instancias, *que rebaten la respuesta del adversario. El empirismo inspira esa crítica. Gassendi no admite más que dos pruebas de la existencia de Dios. La primera "se deduce de la anticipación general", es decir, de la aptitud constitucional de nuestro espíritu para conocer a Dios — aptitud comprobada por el hecho de que todos los hombres adoran a alguna divinidad. La segunda surge "de la contemplación cuidadosa del gran efecto natural que es el mundo"* (Syntagma philosophicum: Physica, *I, libro 1, cap. II; citado por G. Sortais en* La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz, *París, 1922, tomo II, pág. 113, notas 3 y 4). Para quien se atiene de este modo a la experiencia, la prueba ontológica no puede ser concluyente. Gassendi recoge y expresa la crítica tradicional del empirismo: la idea de Dios no es ninguna excepción que permita efectuar un tránsito legítimo de la esencia a la existencia. Por lo que el adversario de Descartes enseña el camino que Locke, Clarke y muchos pensadores del siglo XVIII iban a recorrer.*

El lector encontrará aquí un trozo de las Quintas objeciones *(§ II), en la versión de Manuel de la Revilla; los textos cartesianos citados y criticados por Gassendi pertenecen a la* Quinta meditación.

Quintas objeciones.

"87. ...Tratáis nuevamente de probar la existencia de Dios, y toda la fuerza de vuestra prueba reside en estas palabras: "Todo el que en ello piensa seriamente halla que es cosa clara que la existencia no puede separarse de la esencia de Dios, como no se puede separar de la esencia de un triángulo rectilíneo la igualdad de sus tres ángulos con dos rectos, ni la idea de un valle de la idea de una montaña; de modo que tanto repugna concebir un Dios, esto es, un Ser soberanamente perfecto, que carezca de existencia, es decir, que carezca de alguna perfección, como concebir una montaña que no tenga valle" *(Meditación quinta,* 2). Hay que notar aquí que vuestra comparación no parece bastante acertada y exacta; porque, si de un lado tenéis razón al comparar, como lo hacéis, la esencia con la esencia, luego ya no comparáis la existencia con la existencia o la propiedad con la propiedad, sino la existencia con la propiedad. Era preciso por esto, me parece, decir: o que la omnipotencia, por ejemplo, no puede separarse de la esencia de Dios, como tampoco de la esencia del triángulo el igual grandor de sus ángulos; o bien que la existencia no puede separarse de la esencia de Dios, como de la esencia del triángulo no puede separarse su existencia: en tal caso ambas comparaciones estarían bien hechas y se os concedería, no sólo la primera, sino también la segunda. Sin embargo, esto no hubiera sido una prueba convincente de la existencia necesaria de un Dios, pues tampoco se deduce necesariamente que

haya en el mundo ningún triángulo, de que su esencia y su existencia sean en efecto inseparables; por más que nuestro espíritu las divida, esto es, las conciba por separado, así como puede concebir también separadamente la esencia y la existencia de Dios.

"88. Hay que advertir, además, que colocáis la existencia entre las perfecciones divinas y no entre las del triángulo y la montaña, aunque, sin embargo, es una perfección en uno y otra, según la manera de ser de cada cual. Pero, a decir verdad, ora consideréis la existencia en Dios, ora en otro sujeto cualquiera, no es una perfección, sino únicamente una forma o acto, sin el cual no puede haber perfección alguna. En efecto, lo que no existe no tiene perfección ni imperfección; pero lo que existe, y además de la existencia tiene muchas perfecciones, no posee la existencia como una perfección singular y como una de ellas, sino solamente como una forma o acto por el cual existen la cosa misma y sus perfecciones, y sin el cual ni una ni otras existirían. Por esto, no se dice que la existencia es dada en una cosa como una perfección, ni se dice tampoco, cuando una cosa carece de existencia, que es imperfecta, que está privada de alguna perfección, sino que es nula, que no existe. Y como al enumerar las perfecciones del triángulo, no incluís en ellas la existencia, y no concluís tampoco que el triángulo existe, al hacer la enumeración de las perfecciones de Dios, no debisteis comprender entre ellas la existencia, para concluir de aquí que Dios existe, a no ser que quisierais tomar por cosa probada lo que está en tela de juicio y convertir una cuestión en un principio.

"89. Decís que "en todas las cosas, excepto en Dios, se distingue la existencia de la esencia" *(Meditación quinta,* 5). ¿Pues cómo, decidme, se distinguen entre sí la existencia y la esencia de Platón, como no sea por el pensamiento? Porque, suponiendo que Platón no exista ya ¿qué será de su esencia? e igualmente, ¿el pensamiento no distingue la esencia de la existencia de Dios?

"90. En seguida os hacéis esta objeción:[1] "Acaso, como de que concibo una montaña con un valle o un caballo con alas no se sigue que haya en el mundo ninguna montaña ni ningún caballo alado, así también, de que yo conciba a Dios como existente, no se seguirá que existe"; *(Meditación quinta,* 3) e inmediatamente decís que bajo esta aparente objeción hay un sofisma oculto. No os ha sido muy difícil evitar un sofisma que vos mismo habéis imaginado, sobre todo habiéndoos servido de una contradicción tan manifiesta, —a saber, que Dios existiendo no existe,— y no considerando del mismo modo (esto es, como existentes) el caballo y la montaña. Pero, si como habéis encerrado en vuestra comparación la montaña con el valle y el caballo con las alas, hubierais considerado a Dios con ciencia, poder u otros atributos, la dificultad hubiera sido completa y muy bien establecida, y hubieseis tenido que explicarnos cómo es posible que podamos concebir una montaña inclinada [*mons declivis*] o un caballo alado sin pensar que existen; y sin embargo, sea imposible concebir un Dios omnisciente y omnipotente si no le concebimos al mismo tiempo como existente.

"91. Decís que "no somos libres para concebir un Dios sin existencia, es decir, un Ser soberanamente perfecto sin una soberana perfección, como lo somos para imaginar un caballo sin alas o con ellas" (*Meditación quinta,* 3). A esto sólo hay que añadir que así como somos libres para concebir un caballo alado sin pensar en

[1] Resulta oscura esta objeción por no haber copiado fielmente Gassendi el pasaje de Descartes a que se refiere. El pasaje dice así: "Pero, aunque efectivamente no puedo concebir un Dios sin existencia, como tampoco una montaña sin valle, no obstante, como de que yo concibo una montaña con valle no se sigue que haya ninguna montaña en el mundo, asimismo aunque conciba a Dios como existente no se sigue de esto, me parece, que Dios exista, pues mi pensamiento ninguna necesidad impone a las cosas. Yo puedo imaginar un caballo alado, aunque no hay ninguno con alas, y del mismo modo podría atribuir la existencia a Dios, aunque no haya ningún Dios existente. Nada de eso: bajo esta aparente objeción se oculta un sofisma; porque de que yo no pueda concebir una montaña sin valle no se sigue que haya en el mundo ninguna montaña ni valle, sino únicamente que la montaña y el valle, existentes o no, son inseparables; al paso que sólo de que no puedo concebir a Dios sino como existente se sigue que la existencia es inseparable de él, y que, por tanto, verdaderamente existe. No porque mi pensamiento pueda hacer que esto sea o imponga a las cosas necesidad ninguna; al contrario, la necesidad que hay en la cosa misma —es decir, la necesidad de la existencia de Dios— me determina a tener este pensamiento; porque no tengo libertad para concebir un Dios sin existencia, es decir, un ser soberanamente perfecto sin una soberana perfección; al paso que soy libre de imaginar un caballo con alas o sin ellas."

la existencia (la cual, si llega a tenerla, será en él, según vos, una perfección); así lo somos para concebir un Dios que posea la ciencia, el poder y todas las demás perfecciones, sin pensar en la existencia, la cual podrá adquirir acaso, siendo entonces consumada y completa su perfección. Por esta razón, como de que yo conciba un caballo que posea la perfección de tener alas, no se infiere por esto que tenga la de existir, que, según vos, es la principal de todas; así también, de que yo conciba un Dios que posea la ciencia y todas las demás perfecciones, no se puede concluir que existe, y su existencia tiene necesidad todavía de ser probada.

"92. Y aunque digáis que "en la idea de un ser soberanamente perfecto están comprendidas la existencia y todas las demás perfecciones" (*Meditación quinta*, 4), anticipáis sin prueba lo que está en cuestión y tomáis la conclusión por un principio. Pues de otra suerte diría yo también que en la idea de un Pegaso perfecto no solamente se contiene la perfección de tener alas, sino también la de existir; porque, así como a Dios se le concibe como perfecto en todo género de perfección, igualmente se concibe a un Pegaso como perfecto en su género; y me parece que nada se puede replicar aquí que no sea aplicable al uno y al otro, con tal de guardar la misma proporción.

"93. Decís: "Así como al concebir un triángulo, no es necesario pensar que sus tres ángulos son iguales a dos rectos (aunque esto no sea por eso menos verdadero, como lo parece a toda persona que cuidadosamente lo examine), así es posible concebir todas las demás perfecciones de Dios sin pensar en la existencia; pero no por esto es menos cierto que la posee, como hay que confesar cuando se llega a reconocer que es una perfección" (*Meditación quinta*, 5). Bien sabéis, sin embargo, lo que se puede contestar, a saber: que como después se reconoce que esta propiedad se halla en el triángulo, porque así se prueba con una buena demostración, así también, para reconocer que la existencia se da en Dios necesariamente, hay que demostrarlo con buenas y sólidas razones; pues de otra manera no hay cosa alguna de la que no pueda decirse o pretenderse que pertenece a la esencia de otra cualquiera.

"94. Decís que, cuando atribuís a Dios todo género de perfecciones, no hacéis lo mismo que si pensaraís que todas las figuras de cuatro lados pueden ser inscritas en el círculo; pues, así como en esto os equivocáis, toda vez que después reconocéis que el rombo no puede ser inscrito, no os engañáis de igual modo en lo otro, pues reconocéis luego que la existencia conviene efectivamente a Dios (*Meditación quinta*, 5). Paréceme que hacéis lo mismo, y si no lo hacéis, es necesario que mostréis que la existencia no repugna a la naturaleza de Dios, como se muestra que repugna el que pueda inscribirse el rombo en el círculo.

"95. Paso en silencio otras muchas cosas que necesitarían una amplia explicación o una prueba más convincente, o que se destruyen con lo que antes se ha dicho, por ejemplo: que "sólo en Dios se puede concebir que a su esencia pertenezca necesariamente la existencia" (*Meditación quinta*, final); que "no es posible conce-

bir dos o más dioses de la misma manera, y dado que ahora haya uno existente, es necesario que de toda eternidad haya existido antes y exista eternamente en el porvenir;" que concebís en Dios; "otra infinidad de cosas en las cuales no se puede disminuir ni cambiar nada;" y finalmente, que "estas cosas deben examinarse de cerca y muy cuidadosamente para percibirlas y conocer su verdad", (*Meditación quinta*, 5).

MALEBRANCHE[1]

Entre los cartesianos, quizá sea Malebranche quien ofrezca a la prueba de San Anselmo el marco más favorable para su completo desarrollo. En efecto, su doctrina toma un cariz francamente teológico y agustiniano, cuando nos lleva a colocar y conocer en Dios las ideas cartesianas. El argumento a priori *está ahora en un ambiente que le conviene perfectamente, aunque desde luego el pensamiento de Malebranche alcanza un grado de elaboración muy superior al del* Proslogion. *Hemos elegido el texto siguiente:*

Conversaciones sobre la metafísica, (I, V-VII).

"V... "Dios o el infinito no es visible mediante una idea que lo represente. El infinito es para sí mismo su propia idea. No tiene arquetipo. Puede conocerse, pero no hacerse. No hay más que las criaturas, es decir, tal o cual ser, que sean factibles, o visibles mediante ideas que las representen aún antes de que sean hechas. Se puede ver un círculo, una casa, un sol, sin que existan; pues todo cuanto es finito puede verse en el infinito, que encierra las ideas inteligibles de todo cuanto es finito. Pero el infinito no puede verse más que en sí mismo; pues nada finito puede representar el infinito. Si se piensa en Dios, es preciso que sea. Tal o cual ser, aunque

[1] Sobre la prueba ontológica en Spinoza cf. *Ética*, I, proposición XI, escolio.

conocido, puede no existir. Se puede ver su esencia sin su existencia, su idea sin él. Pero no se puede ver la esencia del infinito sin su existencia, la idea del Ser sin el Ser: pues el Ser no tiene idea que lo represente. No tiene arquetipo que contenga toda su realidad inteligible. Es para sí mismo su propio arquetipo, y encierra en sí el arquetipo de todos los seres.

"Así veis que esta proposición: *hay un Dios,* es por sí misma la más clara de todas las proposiciones que afirman la existencia de algo, y aún que es tan certera como aquella: *pienso, luego soy.* Veis además lo que es Dios, puesto que Dios, y el ser, o el infinito no son más que una misma cosa.

"VI. Pero, una vez más, no os equivoquéis: no veis sino muy confusamente, y como si fuera desde lejos, lo que es Dios. No lo veis tal como es, porque, aunque veis el infinito, o el ser sin restricción, no lo veis sino de un modo muy imperfecto. No lo veis como un ser simple. Veis la multiplicidad de las criaturas en la infinidad del ser increado, pero en ella no veis distintamente su unidad. Es que no lo veis tanto según su realidad absoluta como según aquello que es con respecto a las criaturas posibles, de las cuales él puede aumentar el número hasta lo infinito sin que igualen jamás la realidad que las representa. Es que lo veis como razón universal que ilumina las inteligencias en proporción a la luz que necesitan ahora para guiarse y descubrir sus perfecciones, en cuanto son participables por seres limitados. Pero no descubrís aquella propiedad esencial del infinito, la de ser a la vez uno y todas las cosas, compuesto, por así

decirlo, de una infinidad de perfecciones distintas y tan simples que en él cada perfección encierra todas las demás sin ninguna distinción real....

"VII. No os niego que se vea la sustancia de Dios en sí misma. Se la ve en sí misma en cuanto no se la ve mediante alguna cosa finita que la represente; pero no se la ve en sí misma en el sentido de alcanzar su simplicidad y descubrir en ella sus perfecciones.

"Puesto que quedáis de acuerdo en que nada finito puede representar la realidad infinita, es claro que si veis el infinito, no lo veis sino en sí mismo. Ahora, es cierto que lo veis, pues de no ser así, al preguntarme si hay un Dios, o un ser infinito, me haríais una pregunta ridícula por medio de una proposición de la que no entenderéis los términos. Es como si me preguntarais si hay un *Blictri* (término que no despierta ninguna idea), es decir, una cosa, sin saber cuál.

"Por cierto, todos los hombres tienen la idea de Dios, o piensan en el infinito, cuando preguntan si lo hay. Pero creen que pueden pensar en ello sin que lo haya, porque no hacen reflexión en que nada finito puede representarlo. Ya que pueden pensar en muchas cosas que no existen (puesto que las criaturas pueden verse sin que existan, pues no se las ve en sí mismas, sino en las ideas que las representan), imaginan que ocurre lo mismo respecto del infinito y que es posible pensarlo sin que exista. Esta es la razón por la cual buscan, sin reconocerlo, al que encuentran en cada momento y que pronto reconocerían si se encerrasen en sí mismos e hiciesen reflexión sobre sus ideas".

A primera vista puede pensarse que Malebranche rechaza la idea de Dios, aunque al final hace también uso de esa expresión. Pero en el fondo su análisis responde al mismo propósito de Anselmo: el de subrayar la naturaleza excepcional de la idea de Dios con respecto a las demás ideas (sin recurrir, sin embargo, a la potencia de crearse a si mismo, propia del Dios cartesiano). A un tiempo, tiene buen cuidado en reparar que esta aprehensión directa del infinito no significa una penetración en la altura de Dios, como decía San Anselmo, es decir, una visión de la esencia divina. Encontramos, pues, en Malebranche el fruto más auténtico del Proslogion.

LOCKE

Al negar categóricamente la existencia de ideas innatas, Locke inicia una nueva línea de pensamiento en la filosofía moderna. En su Ensayo sobre el entendimiento humano *trata la prueba ontológica al pasar: no es, en su opinión, el argumento más adecuado para demostrar la existencia de Dios. Pero en un opúsculo posterior Locke discute la prueba cartesiana con referencia a la existencia de una substancia espiritual eterna, sabia, ordenadora y conservadora del universo (el Dios del teísmo), y una substancia material, igualmente eterna, pero desprovista de entendimiento (la materia de los ateos, con quienes se confundía a los librepensadores y deístas). Locke concluye que el argumento* a priori *puede favorecer a cualquiera de las dos posiciones antagónicas; pero objeta a ambas pues —dice— no se puede pasar del plano de las ideas al plano de las existencias. La demostración de la existencia divina debe partir entonces del campo existencial. Según Locke conocemos evidentemente nuestra propia existencia y casi con igual certidumbre la existencia de las cosas exteriores. De aquí cree que puede derivarse la demostración de la existencia de Dios.*

Damos a continuación un fragmento del Ensayo *y traducimos integramente el opúsculo póstumo, publicado por Lord King en su* Life of John Locke, with Extracts from His Correspondence, Journals and Common-place Books, *2ª edición, aumentada, 2 tomos, Londres, 1830.*

El artículo se halla en el tomo II, pág. 133 y siguientes.

Ensayo sobre el entendimiento humano (IV, x, 7).

"No examinaré aquí en qué medida la *idea* de un ser sumamente finito, que un hombre pueda forjar en su espíritu, prueba o no prueba la *existencia* de Dios; porque de acuerdo a la diferente disposición de los temparamentos humanos y a la aplicación de los pensamientos, unos argumentos tienen más fuerza para unas personas que para otras. Sin embargo, creo poder decir que se procede de mala manera para establecer esta verdad y silenciar a los ateos, en un asunto de tanta importancia, si se pone el acento sobre este solo fundamento; y se toma a algunos hombres que tienen la idea de Dios en sus espíritus (porque es evidente que algunos no tienen ninguna, y la mayoría la tiene muy diferente) como única prueba de la existencia de la Divinidad; y el exceso de afecto por esa invención predilecta descarta, o al menos trata de invalidar, todos los demás argumentos; y se prohibe escuchar, por débiles y falaces, las pruebas que nuestra propia existencia y las partes sensibles del universo ofrecen a nuestros pensamientos con tanta claridad y fuerza de convicción que considero imposible que una persona reflexiva las resista"....

Examen de la prueba cartesiana de la existencia de Dios, a partir de la idea de existencia necesaria.

"Aunque había oído decir que hombres de cordura, no enemigos de Descartes, a menudo cuestionaban su opinión acerca del ser de Dios, suspendí mi juicio sobre

él hasta que hace muy poco me puse a examinar su prueba de la existencia de Dios y descubrí que, por ella, la materia desprovista de sensación podía convertirse en el ser primero, eterno y causa de todas las cosas, lo mismo que un espíritu inmaterial inteligente. Esto, añadido a que excluye la consideración de las causas finales en su filosofía, y su esfuerzo para invalidar todas las demás pruebas de la existencia divina que no sean la suya, atrae sobre él inevitablemente algunas sospechas.

"La falacia de su pretendida gran prueba de la existencia de Dios me parece desprenderse de lo siguiente: Creo que la cuestión entre los teístas y los ateos no reside en averiguar si no ha habido nada desde la eternidad, sino si el Ser eterno que hizo y aún mantiene todas las cosas en el orden, armonía y método en que las vemos, es una sustancia inmaterial cognoscente o una sustancia material desprovista de sensación; porque pienso que nadie duda de que algo, materia desprovista de sensación o espíritu cognoscente, ha existido desde la eternidad.

"Según la idea de los teístas, el Ser eterno es una sustancia inmaterial cognoscente que hizo y aún mantiene todas las cosas del universo en el orden en que se conservan. La idea del Ser eterno de los ateos es la de materia desprovista de sensación. La cuestión que se plantea entre ellos es, pues, cuál de estas ideas es realmente la del Ser eterno que ha existido siempre. Ahora bien, yo digo que quienquiera que use la idea de existencia necesaria para probar la existencia de Dios, es decir, de un espíritu cognoscente, inmaterial y eterno, no

podrá decir más en su favor de lo que puede decir un ateo en pro de su materia desprovista de sentido, eterna, que todo lo realiza. Por ejemplo: la idea compleja de Dios, dice un teísta, es la sustancia, inmaterialidad, eternidad, conocimiento, y el poder de realizar y producir todas las cosas. Lo concedo, replicará el ateo; pero, ¿cómo probáis que existe un Ser real, que responde a la idea compleja en que se combinan estas ideas simples? Mediante otra idea, dice el teísta cartesiano, que incluyo en mi idea compleja de Dios: la idea de existencia necesaria. Si ello basta, dirá el ateo, puedo probar igualmente la existencia eterna de mi ser primero: la materia, pues no se trata sino de agregar la idea de existencia necesaria[1] a la que tengo, en la que se combinan la sustancia, extensión, solidez, eternidad, y el poder de realizar y producir todas las cosas, y se prueba que existe necesariamente la materia eterna, con fundamentos tan seguros como los que demuestran la existencia del Dios inmaterial; porque todo lo que es eterno debe incluir necesariamente la idea de existencia necesaria. ¿Quién tendrá ventaja ahora en probar una u otra cosa, agregando en su espíritu la idea de existencia necesaria a su idea de ser primero? La verdad está en que lo que debería probarse, esto es, la existencia, se da por supuesta, y así la cuestión se convierte en un círculo vicioso para ambas partes.

"Si tengo la idea compleja de sustancia, solidez y extensión, juntas, a la que llamo "materia": ¿prueba esto

[1] *Unnecessary* en el original, seguramente por error.

que este volumen de materia existe? No. Y si a ello agrego la idea de existencia necesaria: ¿prueba esto que la materia existe necesariamente? No. Ensáyese con el espíritu, y ocurrirá lo mismo. La razón de ello está en que el juntar o separar, incluir o excluir, una o más ideas en cualquiera que yo tenga en mi cabeza, no tiene ninguna influencia sobre el ser de las cosas exteriores a mí para que existan cuando junto ideas en mi espíritu.

"Pero se dirá que la idea de Dios incluye la existencia necesaria, y por ello Dios tiene una existencia necesaria.

"Contesto: La idea de Dios, en tanto la palabra *Dios* significa la eterna causa primera, incluye la existencia necesaria.

"Y en este sentido el ateo y el teísta están de acuerdo; o, mejor, no hay ateo que niegue un Ser primero eterno, que tenga existencia necesaria. Lo que diferencia al teísta del ateo es lo siguiente: el teísta dice que este ser eterno, que tiene existencia necesaria, es un espíritu cognoscente; el ateo dice que es materia ciega desprovista de pensamiento. Si para decidir la cuestión se une la idea de existencia necesaria a la de Sustancia o Ser primero y eterno, no se gana nada. Hay que probar de alguna otra manera que ese Ser primero eterno, necesariamente existente, es material o inmaterial, pensante o no pensante; y sólo cuando se haya probado así la existencia de Dios, la existencia necesaria estará incluída en la idea de Dios; pero no antes. Porque un Ser eterno necesariamente existente, material y sin sabiduría, no es el Dios del teísta. De modo, pues, que am-

bas partes suponen la existencia real; y el añadido en nuestro pensamiento de la idea de existencia necesaria a una idea de sustancia material desprovista de sensación o a la idea de espíritu inmaterial cognoscente no los convierte en existentes ni altera nada en la realidad de su existencia, porque nuestras ideas no alteran nada en la realidad de las cosas. Por ejemplo, el ateo pondrá la existencia necesaria en su idea de materia; hará lo que quiera, pero no por ello probará la existencia real de cosa alguna correspondiente a esa idea; debe probar primero, y por medios diferentes de esa idea, la existencia de una materia eterna que todo lo realiza, y entonces habrá probado que su idea es evidentemente verdadera; hasta entonces no será más que una idea precaria, hecha a placer, que nada prueba de la existencia real, por la razón arriba mencionada, es decir, que nuestras ideas no realizan o alteran nada en la existencia real de las cosas; y tampoco se seguirá que en la naturaleza existe una cosa que le corresponde, porque podamos formar esa idea compleja en nuestros espíritus. Por las ideas del espíritu discernimos el acuerdo o desacuerdo de las ideas que tienen una existencia ideal semejante en nuestros espíritus; pero de aquí no pasamos, ni probamos ninguna existencia real, pues la verdad que así conocemos es sólo de nuestras ideas y sólo se aplica a las cosas en la medida en que se supone que existen en correspondencia con tales ideas. Pero cualquier idea, simple o compleja, por el mero hecho de estar en nuestros espíritus, no es evidencia de la existencia real de una cosa exterior a nuestros espíritus que corresponde a

aquella idea. La existencia real sólo puede probarse por la existencia real; y, por tanto, la existencia real de Dios sólo puede probarse por la existencia real de otras cosas. La existencia real de otras cosas exteriores a nosotros sólo nos puede ser evidenciada por nuestros sentidos; pero conocemos nuestra propia existencia por una certeza aún mayor que la que nuestros sentidos pueden darnos de la existencia de otras cosas, y esto es una percepción interna, autoconciencia o intuición; de la que, por tanto, puede extraerse, por una cadena de ideas, la más segura e incontestable prueba de la existencia de Dios."

LEIBNIZ

Frente al cartesianismo, Leibniz ha reivindicado siempre una posición autónoma; y de hecho, en su síntesis personal, el filósofo alemán da cabida a elementos escolásticos de los que Descartes y sus amigos querían prescindir. En lo referente a la prueba ontológica, Leibniz se adhiere, al parecer, a la opinión de Escoto, destacando la necesidad de probar ante todo que Dios es posible. Leibniz expresó varias veces su solución, en particular en sus Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas *y después en su crítica del argumento de San Anselmo, tal como acababa de reproducirlo, en términos cartesianos, un discípulo de Malebranche, el P. Lami. Damos a continuación la traducción de este último texto, por Vicente P. Quintero* (Tratados fundamentales *de Leibniz, Buenos Aires, 1939); Leibniz alude, en la primera frase, a la obra antes citada.*

Sobre la demostración cartesiana de la existencia de Dios, del R. P. Lami.

"Ya he expresado en otro lugar mi opinión sobre la demostración de la existencia de Dios de San Anselmo, renovada por Descartes, y cuya idea fundamental es la de que aquello que encierra en su idea todas las perfecciones, o en otros términos, el más grande de todos los seres posibles, comprende también la existencia en su esencia, puesto que la existencia está en el número de las perfecciones; de lo contrario, podría agregarse cual-

quier cosa a lo que es perfecto. Mantengo el término medio entre los que toman este razonamiento por un sofisma y la opinión del R. P. Lami, expuesta aquí, que la considera como una demostración acabada. En efecto, concedo que es una demostración, pero imperfecta, que postula o presupone una verdad que merece aún ser demostrada. Pues se supone tácitamente que Dios o el Ser perfecto es posible. Si este punto fuera demostrado otra vez como es debido, podría decir que la existencia de Dios estaría demostrada geométricamente *a priori*. Y esto muestra lo que ya he dicho, y es que sólo puede razonarse perfectamente sobre las ideas cuando se conoce su posibilidad: en lo cual han tenido cuidado los geómetras, pero no mucho los cartesianos. Sin embargo, puede decirse que esta demostración no deja de ser importante y, por así decir, presuntiva, pues todo ser debe ser considerado como posible hasta que no se pruebe su imposibilidad. Dudo, sin embargo, que el R. P. Lami haya tenido algún motivo para decir que ha sido adoptada por la Escuela; en efecto, el autor de la nota marginal indica muy bien a este respecto que Santo Tomás la había rechazado.

"Sea lo que fuere, podría hacerse una demostración aún más simple, sin hablar de las perfecciones, para no ser contradicho por los que estarían de acuerdo en negar que todas las perfecciones sean compatibles y, por consiguiente, que la idea en cuestión sea posible. En efecto, al decir sólo que Dios es ser por sí o primitivo, *ens a se*, es decir, que existe por su esencia, es fácil concluir de esta definición que un ser semejante, si es posible,

existe; o más bien esta conclusión es un corolario que se saca inmediatamente de la definición y no difiere de ella casi nada. Pues si la esencia de la cosa constituye su posibilidad en particular, es muy evidente que existir por su esencia es existir por su posibilidad. Y si el ser por sí fuera definido en términos todavía más propios como ser que debe existir porque es posible, es claro que todo lo que se dijera contra la existencia de un ser semejante sería negar su posibilidad.

"Podría hacerse aún sobre este asunto una proposición modal, que sería uno de los mejores frutos de toda la lógica, a saber, que si el ser necesario es posible, existe. En efecto, ser necesario y ser por propia esencia no son sino una misma cosa. Así, el razonamiento tomado por este aspecto parece tener solidez; y los que niegan que de las solas nociones, ideas, definiciones o esencias posibles puede inferirse la existencia actual, caen efectivamente en lo que acabo de decir, esto es, que niegan la posibilidad del ser por sí. Pero lo que hay que señalar bien es que este aspecto mismo sirve para mostrar que se han equivocado y para colmar el vacío de la demostración. En efecto, si el ser por sí es imposible, son también imposibles todos los seres que dependen de otros, ya que éstos no existen sino por obra del ser por sí; así, pues, nada podría existir. Este razonamiento nos conduce a otra importante proposición modal, igual a la precedente, y que, con aquélla, completa la demostración. Podría enunciársela así: si el ser necesario no existe, no hay ningún ser posible. Parece que esta demostración no había sido hasta aquí llevada tan lejos..."

Tras esta argumentación hay una teoría del ser, en su relación con lo posible, a la que hemos aludido a propósito de Escoto. Boutroux, en su Notice sur la vie et la philosophie de Leibniz *antepuesta a su edición de la* Monadologie *(París, 1896, pág. 80), la expone del modo siguiente: "Leibniz dió acerca de los posibles una teoría, determinada por el principio de razón suficiente, que no puede dejar de aplicarse a Dios. Del solo hecho, dice, de que algo exista más bien que nada, debemos necesariamente concluir que, en la mera posibilidad, o esencia de las cosas, hay una* exigencia de existencia, *una pretensión de existir. La esencia, por sí misma, tiende hacia la existencia, más o menos como la materia, o antitipia, tiende hacia la extensión. Y así todos los posibles tienden hacia la existencia con proporción a la cantidad de esencia o realidad, al grado de perfección que encierran: la perfección no es más que la cantidad de esencia.*

"En una esencia finita, esta tendencia hacia la existencia no basta para engendrar la existencia, porque es contrariada por las tendencias análogas de las demás esencias. La intervención de un principio superior es necesaria para llevar al acto esta tendencia; del mismo modo que la exigencia de extensión, *que posee la materia prima, no se vuelve extensión sino por la influencia de una fuerza superior. Pero en Dios no puede requerirse la intervención de un agente semejante. Dios no halla nada fuera de sí que sea apto para contrariar su pretensión de existencia. No hay ninguna esencia que esté en su misma trayectoria y pueda entablar lucha.*

Por otra parte, no hay posibilidad de que en sí mismo o en una contradicción interna, el ser soberanamente perfecto pueda encontrar un obstáculo a su desenvolvimiento. Su tendencia, pues, lo lleva inmediatamente al acto. El posible que es Dios, existe por el solo hecho de ser posible. En él la posibilidad y la existencia no son sino una sola cosa, y ésta no es más que el efecto incondicionado de aquélla".

HUME

Locke, en consonancia con el espíritu de la nueva ciencia experimental, había negado la suficiencia del método a priori *para alcanzar el conocimiento de lo existente. Como se ha visto, Locke afirma que la existencia de Dios debe probarse* a posteriori. *Por tanto el mayor interés de Hume reside en su crítica a los argumentos cosmológico y teleológico, derivados de la experiencia. Sin embargo, Hume retoma el punto de partida de Locke —aunque sólo sea para mostrar su absurdo— y llega a las mismas conclusiones en cuanto a la validez de la prueba ontológica.*

En el Tratado *Hume critica la prueba* a priori *a propósito de los cartesianos y en relación con la prueba cosmológica. En los* Diálogos *se refiere a la prueba ontológica de Malebranche; pero su desarrollo se relaciona con la crítica del argumento teleológico.*

En lo que sigue presentamos primero un fragmento de la Investigación, *que cronológicamente debería seguir al texto del* Tratado; *pero el orden del argumento así lo aconseja. Para el* Tratado *hemos utilizado la versión de Vicente Viqueira, Madrid, 1923; para la* Investigación, *la de Juan Adolfo Vázquez, Buenos Aires, 1939; para los* Diálogos, *la de Edmundo O'Gorman, México, 1943, ligeramente retocadas.*

Investigación sobre el entendimiento humano sec. XII, parte III.

"...La existencia de cualquier ser sólo puede probarse mediante argumentos derivados de su causa o de su efecto, y estos argumentos se basan enteramente en la experiencia. Si razonamos *a priori*, cualquier cosa puede parecer capaz de producir cualquier cosa. La caída de un guijarro, por lo que sabemos, podría extinguir el sol, o la voluntad de un hombre controlar los planetas en sus órbitas. Es sólo la experiencia la que nos enseña la naturaleza y los límites de la causa y el efecto, y nos permite inferir la existencia de un objeto partiendo de otro.

Tratado de la naturaleza humana, libro 1, parte III, sec. XIV.

"Hemos establecido como principio que como todas las ideas se derivan de impresiones o de algunas *percepciones* precedentes, es imposible que podamos tener una idea de poder y eficacia, a menos que pueda presentarse casos en los que *se percibe* el ejercicio de este poder.

"Ahora bien; como estos casos no pueden descubrirse en el cuerpo, los cartesianos, basándose en su principio de las ideas innatas, han recurrido al espíritu supremo o Divinidad, a quien consideran como el único ser activo en el universo y como la causa inmediata de toda alteración en la materia. Sin embargo, considerándose falso el principio de las ideas innatas, se sigue que el supuesto de una Divinidad no puede servirnos de ayuda al explicar la idea de la influencia que buscamos en vano

en todos los objetos que se presentan a nuestros sentidos o de que somos concientes internamente en nuestros espíritus; pues si toda idea se deriva de una impresión, la idea de la Divinidad procede del mismo origen, y si ninguna impresión, ya sea de sensación o reflexión, implica una fuerza o eficacia, es igualmente imposible descubrir o imaginar un principio activo tal en la Divinidad.

Diálogos sobre religión natural, parte II.

"...Bien podría citar a casi todos los teólogos, desde el establecimiento del Cristianismo, que se han ocupado de este o de cualquier otro asunto teológico; pero de momento me limitaré a uno, igualmente celebrado por su piedad que por su filosofía. Fué, según recuerdo, el P. Malebranche (*Recherche de la Verité*, lib. 3, cap. IX) quien se expresó de la siguiente manera: "Se debe, dice, llamar a Dios espíritu, no tanto para expresar que lo es de un modo positivo, cuanto para significar que no es materia. Es Él un ser infinitamente perfecto; de esto no podemos dudar. Empero, del mismo modo que no debemos imaginar, aún suponiendo que sea corpóreo, que esté revestido de un cuerpo humano como afirmaron los antropomorfistas so pretexto de que la figura humana era la más perfecta de todas, tampoco debemos imaginar que el espíritu de Dios tiene ideas humanas o que en algo se asemeja a nuestro espíritu, so pretexto de que nada conocemos más perfecto que la mente humana. Más bien hemos de creer que, así como concibe la perfección de la materia sin ser Él material.... también

concibe las perfecciones de los espíritus creados, sin ser espíritu al modo como nosotros entendemos el espíritu, y que su verdadero nombre es *El que es* o, en otras palabras, el Ser sin limitación, el Todo Ser, el Ser infinito y universal".

"Ante tan grande autoridad[1] .... ridículo sería que yo sumase mi sentir o expresase mi aprobación.... Pero, ciertamente, cuando hombres razonables tratan de estos asuntos, la cuestión nunca puede versar sobre el ser [*being*], sino sobre la naturaleza de la Deidad. Aquella verdad, como bien.... [se ha] advertido es incuestionable y de suyo evidente. Nada existe sin causa y la causa original de este universo (sea la que fuere) es lo que llamamos Dios, adscribiéndole piadosamente toda especie de perfección. Quien tenga escrúpulo acerca de esta verdad fundamental merece todos los castigos que puede imponerse a los filósofos, a saber: el peor de los ridículos, el desprecio y la desaprobación. Mas como toda perfección es completamente relativa, jamás debemos imaginar que comprendemos los atributos de este Ser divino o suponer que sus perfecciones tengan analogía o semejanza alguna con la criatura humana. La sabiduría, la inteligencia, el designio, el conocimiento, son cosas que con justicia le adscribimos, porque son palabras que honran a los hombres y carecemos de otros términos y conceptos para expresar nuestra adoración por Él. Pero cuidémonos de pensar que nuestras ideas corresponden a sus perfecciones o que sus atributos se asemejan en

[1] Ahora habla Filón, que se supone es el propio Hume.

algo a esas cualidades humanas. Es infinitamente superior a nuestra limitada visión y comprensión, y más bien es objeto de culto en el templo que de disputa en las escuelas.... Nuestras ideas no alcanzan más allá de nuestra experiencia y carecemos de experiencia acerca de atributos y operaciones divinas. No es necesario que concluya el silogismo.... Y me es grato.... que el justo razonar y la sana piedad concurran en una misma conclusión y que por ambos medios se establezca la adorablemente misteriosa e incomprensible naturaleza del Ser supremo."

KANT

Kant fué quien llamó ontológica a la prueba a priori *de San Anselmo y Descartes y dirigió contra ella la crítica más famosa. El movimiento que empieza con Gaunilo culmina con él: la estricta separación entre los conceptos y las existencias prohibe incluir la existencia entre los atributos del Ser supremo. He aquí la traducción de una parte del texto clásico de Kant.*

Crítica de la razón pura (Dialéctica trascendental, libro II, cap. III, sec. IV. *De la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios).*

..."*Ser* no es evidentemente un predicado real, es decir, un concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En el uso lógico, esto no es más que la cópula de un juicio. Esta proposición: *Dios es todopoderoso,* contiene dos conceptos que tienen sus objetos: Dios y todopoderoso; la palabra *es* no es aún por sí misma un predicado, sino solamente lo que *relaciona* el predicado con el sujeto. Ahora bien, si yo tomo el sujeto (Dios) con todos sus predicados (de los cuales forma parte también la omnipotencia) y digo: *Dios es,* o *él es un Dios,* no añado ningún predicado nuevo al concepto de Dios, pues no hago más que poner el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y a la vez, es cierto, el *objeto* que corresponde a mi *concepto.* Los dos deben contener exactamente la misma cosa, y por consecuencia, nada más pue-

de añadirse al concepto que expresa simplemente la posibilidad, por el solo hecho que yo concibo (por la expresión *es*) el objeto de este concepto como dado absolutamente. Y así lo real no contiene más que lo posible simple. Cien thalers [monedas] reales no contienen más que cien thalers posibles. Porque, como los thalers posibles expresan el concepto y los thalers reales el objeto y su posición en sí, en el caso de que aquello contuviera más que esto, mi concepto no expresaría el objeto completo y, por consecuencia, no sería el concepto adecuado a ello. Pero yo soy más rico con cien thalers reales que con su simple concepto (es decir, que con su posibilidad). En la realidad, efectivamente, el objeto no está simplemente contenido analíticamente en mi concepto, pero se suma sintéticamente a mi concepto (que es una determinación de mi estado), sin que por esta existencia fuera de mi concepto, estos cien thalers concebidos se aumenten en la realidad.

"Así, cuando concibo una cosa, cualquiera sea y por numerosos que sean los predicados por los cuales yo la pienso (aún en la determinación completa), si añado todavía que esta cosa *existe,* nada añado absolutamente a esta cosa. Porque de otra manera, lo que existiría no sería exactamente lo que yo había concebido en mi concepto, sino alguna cosa más, y no podría decir que esto es precisamente el objeto de mi concepto que existe. Si yo concibo también en una cosa toda realidad, salvo algo, por el hecho de que yo diga que esta cosa existe defectuosamente, la realidad que le falta no se agrega a ella; por el contrario, esta cosa existe exacta-

mente con el mismo defecto que la afectaba cuando yo la concebí, de otra manera existiría otra cosa distinta de la concebida.

"Ahora bien, si yo concibo un ente a título de realidad suprema, sin defecto), es aún preciso averiguar, no obstante, si este ser existe o no. En efecto, aunque a mi concepto no le falte nada del contenido real posible de una cosa en general, sin embargo, falta algo a la relación con todo mi estado de pensamiento, a saber, que el conocimiento de este objeto sea también posible *a posteriori*. Y he aquí la causa de la dificultad que surge sobre este punto. Si se tratara de un objeto de los sentidos, yo no podría confundir la existencia de la cosa con el simple concepto de la misma. Pues el concepto no me hace concebir el objeto más que conforme a las condiciones universales de un conocimiento empírico posible en general, en tanto que la existencia me lo hace concebir como contenido en el contexto de toda la experiencia; si pues, por su enlace con el contenido de toda la experiencia, el concepto del objeto no es de ningún modo aumentado, nuestro pensamiento al menos recibe de él una percepción posible. Si, al contrario, queremos pensar la existencia solamente por la pura categoría, no es asombroso que no podamos indicar ningún criterio para distinguirla de la simple posibilidad.

"Cualesquiera que sean, pues, la naturaleza y la extensión de nuestro concepto de un objeto, nos es, sin embargo, necesario salir fuera de este concepto para atribuirle al objeto su existencia. Respecto de los objetos de los sentidos, esto se realiza por medio de su encadenamiento con alguna de mis percepciones, según leyes empíricas; pero en cuanto a los objetos del pensamiento puro, no hay absolutamente ningún medio de conocer su existencia, puesto que debería ser conocida enteramente *a priori*, cuando nuestra conciencia de toda existencia (venga inmediatamente de la percepción o de razonamientos que vinculan alguna cosa a la percepción) pertenece entera y absolutamente a la unidad de la experiencia, y si una existencia fuera de este campo no puede ser absolutamente declarada imposible, es, sin embargo, una suposición que no podemos justificar con nada.

"El concepto de un Ser supremo es una idea muy útil por muchos conceptos; pero por el hecho mismo de que es simplemente una idea, es incapaz de acrecentar por sí solo nuestro conocimiento con relación a lo que existe. No puede siquiera instruirnos con respecto a la posibilidad de una pluralidad. El carácter analítico de una posibilidad, que consiste en que simples posibilidades (realidades) no originan ninguna contradicción, no puede sin duda serle negado; pero como el enlace de todas las propiedades reales en una cosa es una síntesis de la cual nosotros no podemos juzgar *a priori* la posibilidad, porque las realidades no nos son dadas específicamente, y como, aún cuando a esto se llegara, no resultaría de ello ningún juicio (pues no debe investigarse el carácter de la posibilidad de conocimientos sintéticos más que en la experiencia, a la cual el objeto de una idea no puede pertenecer), el célebre Leibniz dista mucho de haber hecho lo que pretendía, es decir, de haber

llegado a conocer *a priori* la posibilidad de un ser ideal tan elevado.

"Por consecuencia, la prueba ontológica (cartesiana) tan célebre, que quiere demostrar por conceptos la existencia de un Ser supremo, hace gastar en vano toda la molestia que uno se toma y todo el trabajo que se dedica a ella: ningún hombre conseguirá, por simples ideas, ser más rico de conocimiento, ni más ni menos que un mercader no aumentará sus caudales, si, para aumentar su fortuna, añadiera algunos ceros al estado de su caja".

Como se ve, la refutación no podría ser más completa: no sólo la posición de Anselmo y Descartes, sino también la de Escoto y Leibniz quedan rechazadas. Es la última palabra del racionalismo crítico contra un racionalismo platónico que tomaba prestadas de la fe, de la iluminación o del innatismo, fuerzas para sobrepasar los límites del espíritu humano.

HEGEL.

Sin embargo, la crítica de Kant no pareció decisiva a Hegel, que estima "bárbaro" el ejemplo de los thalers, porque Dios no es una realidad como las demás. Así lo dice en su Lógica *(según la traducción francesa de Vera, citado por Janet-Séailles:* Histoire de la philosophie, 2ª *ed., París, 1894, pág. 850).*

"No debe ignorarse que cuando se trata de Dios, uno se encuentra en presencia de una cosa muy distinta de cien thalers. Pues lo que hace precisamente la finitud, la contingencia de las cosas es que su existencia se distingue de su noción. Pero con respecto a Dios, el pensamiento y la existencia, el ser y la noción son idénticos; y es precisamente aquella unidad de la noción y del ser por la cual Dios está constituído. Esta observación vulgar de la crítica kantiana de que el pensamiento y el ser son dos cosas distintas podrá turbar el espíritu, pero no conseguirá detener el movimiento por el que el espíritu va del pensamiento de Dios a la afirmación de su existencia".

Por otra parte, Hegel examinó directamente la prueba de San Anselmo en su Enciclopedia *(traducción de Ovejero y Maury, Madrid, 1917, pág. 297).*

Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Lógica, § 193.

"En Anselmo, al cual pertenece la primera manifestación del pensamiento altamente notable de esta prue-

ba, se trata ciertamente en primer lugar, sólo de la cuestión de si en nuestro pensamiento hay un contenido. Sus palabras son sencillamente éstas.... [Hegel cita aquí el capítulo II del *Proslogion*.] Las cosas finitas, según las determinaciones en que aquí nos encontramos, consisten en esto: que su objetividad no está de acuerdo con el pensamiento de las mismas; esto es, con su determinación, con su género y con su fin. Descartes, Spinoza y otros, han expresado esta unidad más objetivamente: Pero el principio de la certidumbre inmediata o de la fe, la presenta más bien según la manera subjetiva de Anselmo: esto es, que a la representación de Dios va inseparablemente unida la determinación de su ser en nuestra conciencia. Cuando el principio de esta fe concibe también las representaciones de las cosas externas finitas en la inseparabilidad de la conciencia de ellas y de su ser, porque en la intuición están unidas con la determinación de la existencia, esto ciertamente es exacto. Pero sería el mayor absurdo, el entender que en nuestra conciencia la existencia vaya unida a la representación de las cosas finitas, del mismo modo que a la representación de Dios: se olvidaría que las cosas finitas son mudables y pasajeras; esto es, que la existencia va unida a ellas sólo transitoriamente; que esta unión no es eterna, sino separable. Anselmo tiene, por lo tanto, razón al no tener en cuenta la conexión que se encuentra en las cosas finitas, declarando sólo perfecto aquello que no es solamente de modo subjetivo, sino que es a la vez de modo objetivo. Todos los aires de superioridad respecto a la llamada prueba ontológica y respecto de la determinación de lo perfecto, de Anselmo, no sirven de nada, puesto que tal idea ha nacido del buen sentido ingenuo, y reaparece en toda filosofía, sin que se sepa y sin que se quiera; por ejemplo, en el principio de la fe inmediata.

"Pero el defecto en la argumentación de Anselmo (defecto de que han participado la de Descartes, la de Spinoza, y aún la del saber inmediato), es que esta unidad que es enunciada como el perfectísimo, aún subjetivamente como el verdadero saber, es presupuesta; es decir, es tomada sólo como unidad en sí. A esta unidad que por esto es abstracta, es contrapuesta la diversidad de las dos determinaciones, como ha sucedido hace tiempo contra Anselmo; es decir, en efecto, que la representación y la existencia de lo finito es contrapuesta al infinito, porque, como ya hemos dicho, lo finito es una objetividad de tal naturaleza, que no es adecuada a su fin, y es diversa de él; o lo que es lo mismo, es una representación algo subjetiva que no entraña la existencia. Esta objeción y oposición se destruye con sólo demostrar que lo finito es algo no verdadero; que estas determinaciones son por sí unilaterales y nulas; y que la identidad, por consiguiente, es aquella a la cual ellas mismas pasan y en que son reconciliadas."

"Lo finito es algo no verdadero"; esa aseveración que prolonga una tendencia básica del pensamiento occidental y nos recuerda el ens realissimum, *el ser realísimo, de los escolásticos, es quizá la conclusión más adecuada de este Apéndice: porque, al fin y al cabo, es lo que presuponen todas las respuestas de San Anselmo y de sus partidarios en el transcurso de los siglos.*

INDICES

INDICE DE TEMAS Y DE NOMBRES PROPIOS

ABELARDO, XX.
AGUSTÍN (SAN), IX, XIII, XIV, XVII, XXIV, XXVI, XXX, 9 n. 2, 15 n., 17 n., 28 n., 36 n., 45 n., 57 n., 70, 120, 124, 141.
ALCUINO, XIV.
Analíticos, XXIII.
ANSELMO (SAN), bibliografía sobre—, XXXVII; obras de—, XX y sigs.; significado del *Proslogion*, de—, XXVI y sigs.; vida de—, VII y sigs,; —y su tiempo, XIII y sigs., XXXVIII y XXXIX.
ARISTÓTELES, XV, XVII, XVIII, XXIII, XXV, XXX, XXXI, 118, 121.
AVICENA, XVIII.

BERENGARIO DE TOURS, VII, XIX.
bienaventuranza, 53 y sigs.
BOECIO, XV, XVI, XVII, XXIII.
BOSO, XI, XX, XXIV.
BOSSUET, 32 n.
BOUTROUX, 155.

CAPELLA, XV, XVI.
CARLOMAGNO, XIV, XVI.
CASIODORO, XV.
Categorías, XVI.
CATERO, 125.
CICERÓN, XVII.
CLARKE, 133.
Confesiones (de San Agustín), IX, XVII.
Conversaciones sobre la metafísica, 47 n., 141 y sigs.
Crítica de la razón pura, 162 y sigs.
Cuestiones sobre las Sentencias, 121 y sigs.
Cur Deus homo, IX, XI, XVII, XX, XXIV, XXVI, 28 n.
CHESTOV, XVII.

DAMIÁN (SAN PEDRO), XIX, XXII.
De casu diaboli, VIII.
De conceptu virginali et originali peccato, XII, XXVI, XXVII.
De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio, XIII.
De divisione naturae, XVIII.
De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi, VIII, XXI, XXII, XXIV.
De grammatico, VIII.
Del alma, XXIII.
De libero arbitrio, VIII.
De omnipotentia divina, XIX.
De processione Spiritus sancti, XI.
DESCARTES, XXVIII, 118, 124 y sigs., 133 y sigs., 146, 152,

DESCARTES, (*cont.*).
153, 157, 158, 162, 166, 168, 169.
De Trinitate, 9 n. 2.
De veritate (de San Anselmo), VIII.
dialéctica, —pura, XXII; renacimiento de la—, XVII; —y fe, XVIII y sigs., XXIX y sigs., XXXII, 3, 4, 10 n. 3, 13, 17, 23, 33 n., 36 n., 51 y sigs., 87, 121, 141; —y gracia, 15 n.; —y mística, XVIII, XIX, 50 n.; —y realismo, XXX, XXXIV.
Diálogos sobre religión natural, 159 y sigs.
DIONISIO (SEUDO), XVIII, XIX.
Dios, concepto de—, en Gaunilo, XXXII y sigs., 63 y sigs.; —en Santo Tomás, 119, 120, 126; —en Gassendi, 133 y sigs.; —en Locke, 145 y sigs.; —en Hume, 157 y sigs.; —en Kant, 162 y sigs.; Idea de—, en San Anselmo, XXIX y sigs., 12 n. 2, 15 n., 19 n., 20 n., 24 n., 41 n., 42 n., 87 y sigs., 118, 120, 131, 132; —en Escoto, 122, 123; —en Descartes, 124 y sigs., 134 y sigs.; —en Malebranche, 141 y sigs., 159; —en Leibniz, 152 y sigs.; —en Hegel, 167 y sigs.

EADMERO, VII, X, XI, XII.
ECKHARDT (MAESTRO), XVIII.
EDITH, X.
Enciclopedia de las ciencias filosóficas, 167 y sigs.
ENRIQUE I BEAUCLERC, XII, XIII.
ENRIQUE IV, XII.
Ensayo sobre el entendimiento humano, 145, 146.
ESCOTO (DUNS), 28 n., 36 n., 121 y sigs., 152, 155, 166.
ESCOTO ERIGENA, XVIII, 50 n.
Ética (de Spinoza), 141 n.
Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, 120, 131.
Examen de la prueba cartesiana de la existencia de Dios, a partir de la idea de existencia necesaria, 146 y sigs.

Física (de Aristóteles), XXIII.

GARDEIL, 43 n.
GASSENDI, 133 y sigs.
GAUNILO, VIII, XVII, XXXII, XXXIII, XXXIV, 19 n., 22 n., 63 y sigs., 83, 84, 85, 87 n., 88 n., 98 n., 99 n., 100 n., 103 n., 106 n., 108 n., 111 n., 112 n., 123, 162.
GILSON, XXX, 120, 131.
GODOFREDO DE BOUILLON, XI.

GREGORIO VII, XI.
GREGORIO DE TOURS, XIV.
GREGORIO EL GRANDE (SAN), XIV.
GUILLERMO EL CONQUISTADOR IX, X.
GUILLERMO EL ROJO, X, XI, XII.

HAROLDO, IX, X.
Hechos, XVIII, 43 n.
HEGEL, 167 y sigs.
HERLUINO, VIII, IX.
Histoire de la philosophie (de Janet-Séailles), 167.
Hortensius, XVII.
HUGO DE LYON, XII, 11, 11 n.
HUME, 157 y sigs.

incrédulo (necio), XXV, XXVII, XXIX, XXX, XXXIII, 4, 18, 21, 22 y sigs., 63 y sigs., 86, 87, 92, 99, 105, 106, 109, 110.
In Evangelium Joannis, 17 n.
Investigación sobre el entendimiento humano, 157.
Isagoge, XV, XVI.
ISAÍAS, XXIV, 17 n.

JANET-SÉAILLES, 167.
JERÓNIMO (SAN), XV.
JULIANO, 45 n.

KANT, 162 y sigs., 167.
KIERKEGAARD, XVII.
KING (LORD), 145.
KOYRÉ, XXXV n., 132.

La filosofía en la Edad media, XXX.
LAMI, 152 y sigs.
LANFRANCO, VII, VIII, IX, X, XVI, XIX, XXXVI n.
La pensée au Moyen Age, XVIII, 9 n. 1, 123.
La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz, 133.
La structure de l'âme et l'expérience mystique, 43 n.
latín, renacimiento del— XIV y sigs.
LEIBNIZ, 19 n., 123, 152 y sigs., 165, 166.
Libro apologético, 70 n., 76 n. 81 y sigs.
Libro en defensa del necio, 61. y sigs.
Life of John Locke, 145.
LOCKE, 133, 145 y sigs., 157.
Lógica (de Hegel), 167.

MALEBRANCHE, 47 n., 141 y sigs., 152, 157, 159.
Meditaciones metafísicas, 124, 134 y sigs.
Meditaciones sobre el conocimiento, 152.
Metafísica (de Aristóteles), XXIII, XXV.
MIGNE, XXXV n.
Monadología, 19 n., 155.

Monologion, VIII, XXVI, XXVII, XXVIII, 3, 9, 9 n., 11 n. 4, 88 n., 108 n.

Notice sur la vie et la philosophie de Leibniz, 155.

OCCAM, 28 n., 36 n.
Opus imperfectum, 36 n.

PABLO (SAN), XVIII.
PASCUAL, XII.
Patrología latina, XXXV n.
PEDRO, XXIV.
Peri Hermencias, XVI.
PLATÓN, XXX, XXXIII, XXXIV, 124, 166.
PORFIRIO, XV.
Primera epístola (de Pedro), XXIV.
Principios de la filosofía, 124, 125.
Proslogion, VIII, IX, XVII, XXIV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, XXXII, XXXV n., 1 y sigs., 63, 65, 69 n., 72 n., 108 n., 112 n., 118, 144.

Quintas objeciones a las Meditaciones, 133 y sigs.

Recherche de la vérité, 159.
Respuesta a las primeras objeciones a las Meditaciones, 125 y sigs.

ROSCELINO, VIII, XIX, XX, XXI, XXII.

Sentencias (de Pedro Lombardo), IX.
SIGERIO DE BRABANTE, XXII.
Sobre la demostración cartesiana de la existencia de Dios del P. Lami, 152 y sigs.
Sofismas, XXIII.
SORTAIS, 133.
SPINOZA, 141 n., 168, 169.
Suma contra los Gentiles, 118. 119.
Suma teológica, XXV, XXVIII, 57 n., 70 n., 118, 119.
Super Genesim ad litteram, 57 n.

teología, de la Redención, XXVII; —del pecado original, XXVII, 13 y sigs., 44, 45; —pura, XXII; —y dialéctica (cf. dialéctica y fe); —y metafísica, XXIII y sigs., XXVII, XXVIII —y realismo, XX, XXI, XXIV, XXVII.
TOMÁS (SANTO), IX, XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVIII, 28 n., 51 n., 57 n., 70 n., 75 n., 118 y sigs., 121, 126, 131, 132, 153.
Tópicos, XXIII.

Traité du libre-arbitre, 32 n.
trascendencia divina, XXX, 5, 6, 7, 17, 24 n., 25 y sigs., 41 y sigs., 47 n., 58 n., 72, 88 n. 2.
Tratado de la naturaleza humana, 157, 158.
Tratados fundamentales (de Leibniz), 152.

URBANO II, XI, XII.

VIGNAUX, XVIII, 9 n. 1, 123.
Vita Anselmi, X.

INDICE GENERAL

INTRODUCCION, por Roger P. Labrousse..... VII

SAN ANSELMO Y SU TIEMPO..... XXXVIII-XXXIX

ALGUNAS OBRAS SOBRE SAN ANSELMO XXXVII

PROSLOGION DE SAN ANSELMO..... 1

LIBRO DE GAUNILO EN DEFENSA DEL NECIO... 61

LIBRO APOLOGETICO DE ANSELMO CONTESTANDO POR EL NECIO..... 81

APENDICE

Textos sobre la historia de la prueba de San Anselmo.

SANTO TOMAS DE AQUINO..... 118

DUNS ESCOTO 121

DESCARTES 124

GASENDI 133

MALEBRANCHE 141

LOCKE 154

LEIBNIZ 152

HUME 157

KANT 162

HEGEL 167

INDICES 171